Die

Geschichte Bileams

und

seine Weissagungen.

Erläutert

von

E. W. Hengstenberg,
Dr. u. Prof. d. Theol. zu Berlin.

Berlin, 1842.
Bei Ludwig Oehmigke.

Die wichtigsten und schwierigsten Abschnitte des Pentateuches.

Erläutert

von

E. W. Hengstenberg,
Dr. u. Prof. d. Theol. zu Berlin.

Erster Theil:

Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen.

Berlin, 1842.
Bei Ludwig Oehmigke.

Der zweite Theil wird die übrigen poetischen Stücke des Pent., ein dritter die wichtigsten geschichtlichen und ein vierter die wichtigsten gesetzlichen Abschnitte enthalten.

Die Geschichte Bileams
und
seine Weissagungen.

Nach der Gesetzgebung und Bundschließung am Sinai war Israel ausgezogen, um das Land der Verheißung in Besitz zu nehmen. Aber bald zeigte es sich, daß es für diesen Besitz, der nur dem Volke Gottes zu Theil werden konnte, noch nicht reif war, daß die sehr tief eingedrungene Ansteckung durch das Ägyptische Wesen von der Begeisterung der ersten Liebe zwar momentan unterdrückt, aber nicht völlig ausgerottet war, daß eine gründliche Wiedergeburt erst nach dem Aussterben der Ägyptischen Generation zu erwarten stand.

Grade damit dieses sich zeige, war der Aufbruch von Gott verordnet worden. Die Prüfungen, welche der Zug darbot, sollten dazu dienen, Israels Herzenshärtigkeit zu offenbaren. Es sollte deutlich ans Licht treten, daß die Verzögerung in Erfüllung der Verheißung nicht in Gott, sondern in dem Volke ihren Grund habe.

Auf dem Wege durch die öde Wüste gab sich Israels Unglaube und seine fleischliche Gesinnung schon bald zu erkennen. In den Gerichten, welche auf die Äußerungen derselben folgten, zeigt sich schon eine Anbahnung der Strenge, welche endlich den Beschluß der Verwerfung über das Ägyptische Geschlecht herbeiführte. Dieser erfolgte, als bei der Ankunft zu Kadesch, am Fuße des südlichen Gränzgebirges Palästinas, der Unglaube in offene Empörung ausschlug.

Acht und dreißig Jahre mußte das Volk in der Wüste umherziehen. Traurig verfloß diese Zeit unter dem allmähligen Hinsterben des unter dem göttlichen Banne seufzenden Volkes.*) Daß man sich von dem Zustande desselben während dieser Zeit in mancher Hinsicht falsche Vorstellungen gemacht, namentlich ohne Grund angenommen hat, daß die einzige Nahrung desselben das Manna gewesen, zeigt die Beilage.

Im ersten Monat des vierzigsten Jahres kam das Volk wieder nach Kadesch.**). Es sollte dort erfahren, daß die Strafzeit, wenn auch beinahe, doch noch nicht, wie es wähnte, ganz abgelaufen sey, daß der göttliche Beschluß, der das Aussterben der ganzen in das Ägyptische Wesen vollkommen eingeweihten Generation verhängte, bis aufs Wort genau in Erfüllung gehen müsse. Zugleich sollte die neue Generation durch eine abermalige Verzögerung der Erfüllung der Verheißungen, durch erneuerte Beschwerden des Zuges, da sie schon am Ziele zu seyn glaubten, der Prüfung unterworfen und geläutert werden.

*) Zur Bestätigung der Angabe des Pent. über das Aussterben des ganzen beim Auszuge aus Ägypten schon erwachsenen Geschlechtes während des bezeichneten Zeitraumes dient was Rüppell, Reise durch das Petr. Arabien u. s. w. S. 186. sagt: „Das Klima des Peträischen Arabiens ist äußerst gesund; man weiß nichts von Fiebern und Dyssenterien; trotz dem bemerkte ich, daß es wenig würklich bejahrte Leute gibt. Dieser Umstand hat wohl seinen Grund in der durchgehends kärglichen und kraftlosen Nahrung der Volksmenge, während die wandernde Lebensart einen namhaften Kräfteaufwand fordert. Vielleicht ist der durch Jahre geschwächte Körper, den nur armselige Kleidung schlecht bedeckt, nicht mehr geeignet dem starken Temperaturwechsel zu widerstehen. In den Gebürgen ist es in den Winternächten sehr kalt; zuweilen gefriert noch im Februar das freistehende Wasser im Klostergarten zu St. Katharina; brennend heiß strahlt dagegen in den Sommermonaten die Sonne in die sandigen Thäler vom Himmel und als Reflex von den nackten Felsenwänden. Ich hatte auf meinen Reisen von Akaba im M. Mai 34 Gr. Reaum. im Schatten."

**) Vgl. Num. 20, 1. Der Tag wird nicht bezeichnet. Daß es der erste gewesen, wird von Ranke, Unterss. über den Pent. Th. 1. S. 33. ohne hinreichenden Grund angenommen.

Indem man es für unmöglich hielt, über das steile südliche Gränzgebirge in Canaan einzudringen, verlangte man von dem Könige von Edom, an dessen Westgränze Kadesch lag, den Durchzug durch sein Gebiet, um so von der Ostgränze her in Canaan einzubrechen. Dieser aber schlug das freundlich und bescheiden gestellte Gesuch ab. Die Anwendung der Gewalt war mislich: denn das auf dieser Seite steil sich erhebende Edomitische Gebirge stand wie ein starkes Bollwerk entgegen, und es war leicht den Durchgang durch die wenigen Thäler zu hindern, welche dasselbe durchschneiden. Und dann war den Israeliten die Bekämpfung der Edomiter, als ihrer Brüder, streng verboten. So sahen sie sich also genöthigt, auf einem weiten Umwege den Eingang in das Land der Verheißung zu suchen. Sie zogen zuerst wieder südlich durch das vom todten Meere zum Älanitischen Meerbusen hinunterlaufende Ghor bis in die Nähe dieses Meerbusens. Dort durchschnitten oder umgingen sie das Gebirge Seir an seinem Südende, und zogen dann, an seiner Ostgränze angelangt, längs derselben, und nachher der Moabitischen, nach Norden zu durch die Wüste, bis sie, nachdem sie den Arnon nahe an seinen Quellen passirt hatten, an die Gränzen des Reiches des Amoriters Sihon gelangten, das schon in den Umfang des ihnen zugesprochenen Gebietes gehörte. Nachdem die Macht Sihons in der Feldschlacht gebrochen und sein Land eingenommen war, schlug Israel sein Lager in dem Thale vor dem Nebo auf. Von dort aus wurde eine Expedition gegen den zweiten Amoritischen König des transjordanensischen Landes, Og, den König von Basan, unternommen. Nach Rückkehr derselben brachen die Israeliten aus ihrem Standquartiere auf und lagerten sich in den sogenannten Arbot Moab, der Einsenkung des Jordan Jericho gegenüber.

Dort, an der Schwelle des eigentlichen Landes der Verheißung, sollten sie noch manche wichtige Lehren erhalten, ehe sie

teserkenntniß vorfinde, vgl. Beitr. Th. .2 S. 343. Die Ableitung von Bileams Kenntniß dieses Namens aus einer Nachwirkung von Jakobs Aufenthalte in Mesopotamien aber legt der Heidenwelt eine Neigung zur Aufnahme und Bewahrung der vereinzelten Laute aus der Offenbarung bei, die einmahl in ihrer Mitte vernommen worden waren, welche dieselbe nirgends bekundet. 2. Bileam kennt nicht blos wie Melchisedek den Einen Gott, den Herrn Himmels und der Erden, sondern er kennt zugleich den Gott Israels, weiß was dieser Gott bereits für sein Volk gethan, vgl. C. 23, 22., und was er in Zukunft thun wird. Woher anders könnte er diese Erkenntniß haben, als aus der Mitte Israels selbst? 3. Bileams Weissagungen ruhen durchgängig auf den Grundverheißungen, welche uns die Genesis mitgetheilt hat, vgl. C. 23, 10. mit Gen. 13, 16., C. 23, 24. und 24, 9. mit Gen. 49, 9., C. 24, 17. mit Gen. 49, 10. Woher anders konnte Bileam die Kenntniß dieser Verheißungen entnommen haben, als von dem Volke, bei dem sie aufbewahrt wurden? 4. Für diese Ansicht spricht was in Ex. 15, 14. und Jos. 5, 1. über den mächtigen Eindruck gesagt wird, welchen die großen Thaten Jehovahs bei allen umwohnenden Völkern hervorbrachten, ganz besonders aber die Analogie Jethro's und Rahabs, welche auf demselben Wege zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangten. Von Jethro heißt es in Ex. 18, 1 ff.: „Und Jethro, der Priester Midians, der Schwiegervater Mose's, hörte alles was Gott Mose gethan und Israel seinem Volke, daß der Herr Israel aus Ägypten geführt. — — Und Jethro kam zu Moses. — — Und Moses erzählte Jethro Alles, was der Herr an Pharao und an Ägypten gethan. — — Und Jethro freute sich über all das Gute, was der Herr gethan an Israel. — — Und Jethro sprach: gepriesen sey der Herr, welcher euch gerettet hat aus der Hand der Ägypter und aus der Hand Pharaos. — — Jetzt weiß ich, daß groß ist Jehovah

vor allen Göttern." Von Rahab wird in Jos. 2, 9 ff. gesag „Und sie sprach zu den Männern: ich weiß, daß der Herr eu gegeben hat das Land, und daß euer Schrecken gefallen ist a uns, und daß in Furcht vor euch aufgelöst sind alle Bewohn des Landes. Denn wir haben gehört, wie der Herr ausgetro net hat die Wasser des Schilfmeeres vor euch, da ihr auszog aus Ägypten, und was ihr gethan habt den beiden Königen d Amoriter, welche jenseits des Jordan sind, dem Sihon und de Og, welche ihr verbannt habt. Und da wir es hörten ist uns Herz zerflossen, daß kein Muth mehr ist in einem Manne v euch. Denn der Herr euer Gott ist Gott im Himmel oben un auf der Erde unten."

Bileam hatte ursprünglich ohne Zweifel das, wie es schei schon von seinem Vater überkommene, Gewerbe eines gewöhnl chen heidnischen Wahrsagers und Zeichendeuters unter seine Volke getrieben, im Interesse der ihn beherrschenden Leidenscha ten des Geld- und Ehrgeizes. In schmerzlicher Erfahrung muß er das Unsichere und Lose seiner Kunst erkennen. Da verbre tete sich die Kunde von den herrlichen Thaten des Herrn fi Israel. Bileam nahm sie mit großer Aufmerksamkeit auf un that alles, was in seinen Kräften stand, um zur näheren Kenn niß des Gottes Israels und seiner Offenbarungen zu gelange In der Hoffnung, auf diese Weise an den neuen dem menschl chen Geschlechte geschenkten Kräften participiren zu können, wa er entschlossen sich ihm zu weihen. Er nannte fortan Jehova seinen Gott und trat in seinem Namen als Prophet auf. Go ließ sich nicht unbezeugt an ihm und seine mehrfach durch de Erfolg bestätigten Aussprüche verschafften ihm einen großen Ru wie dieß aus der Thatsache der Mission Balaks und den Wo ten hervorgeht, die er ihm sagen läßt (C. 22, 6.). Daß Go ihm schon früher einzelne merkwürdige Blicke in das Verborgen gewährte, geschah besonders in Beziehung auf die uns erhaltene

Die wichtigsten und schwierigsten Abschnitte des Pentateuches.

Erläutert

von

E. W. Hengstenberg,
Dr. u. Prof. d. Theol. zu Berlin.

Erster Theil:
Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen.

Berlin, 1842.
Bei Ludwig Oehmigke.

Der zweite Theil wird die übrigen poetischen Stücke des Pent., ein dritter die wichtigsten geschichtlichen und ein vierter die wichtigsten gesetzlichen Abschnitte enthalten.

Die Geschichte Bileams
und
seine Weissagungen.

Nach der Gesetzgebung und Bundschließung am Sinai war Israel ausgezogen, um das Land der Verheißung in Besitz zu nehmen. Aber bald zeigte es sich, daß es für diesen Besitz, der nur dem Volke Gottes zu Theil werden konnte, noch nicht reif war, daß die sehr tief eingedrungene Ansteckung durch das Ägyptische Wesen von der Begeisterung der ersten Liebe zwar momentan unterdrückt, aber nicht völlig ausgerottet war, daß eine gründliche Wiedergeburt erst nach dem Aussterben der Ägyptischen Generation zu erwarten stand.

Grade damit dieses sich zeige, war der Aufbruch von Gott verordnet worden. Die Prüfungen, welche der Zug darbot, sollten dazu dienen, Israels Herzenshärtigkeit zu offenbaren. Es sollte deutlich ans Licht treten, daß die Verzögerung in Erfüllung der Verheißung nicht in Gott, sondern in dem Volke ihren Grund habe.

Auf dem Wege durch die öde Wüste gab sich Israels Unglaube und seine fleischliche Gesinnung schon bald zu erkennen. In den Gerichten, welche auf die Äußerungen derselben folgten, zeigt sich schon eine Anbahnung der Strenge, welche endlich den Beschluß der Verwerfung über das Ägyptische Geschlecht herbeiführte. Dieser erfolgte, als bei der Ankunft zu Kadesch, am Fuße des südlichen Gränzgebirges Palästinas, der Unglaube in offene Empörung ausschlug.

senheit, mit welcher Bileam sich selbst als vom Geiste Gottes Ergriffenen schildert" und fragt: „bahnt wohl sonst ein Prophet mit so schwülstigem Preise seiner selbst, statt Gott die Ehre zu geben, eine Mittheilung seiner Sprüche an."

Die Unrichtigkeit dieser Ansicht läßt sich leicht schon durch äußere Gründe darthun. Gegen sie zeugt schon die Thatsache der Aufnahme der Geschichte Bileams und seiner Weissagungen in das Buch, welches die Grundurkunde der geoffenbarten Religion bildete. Diese beruht auf der Voraussetzung, daß Gott durch Bileam rede, dessen selbstständige dichterische Productionen ohne alles religiöse Interesse waren. Gegen sie zeugt Deut. 23, 6., wo als das punctum saliens der ganzen Begebenheit, das, was ihr erbauliche Bedeutung für die Gemeinde Gottes gibt, das bezeichnet wird, daß Bileam nicht reden durfte was er gern wollte, sondern dem Herrn als Organ dienen mußte: „Und der Herr dein Gott wollte nicht hören auf Bileam und der Herr dein Gott verwandelte dir den Fluch in Segen." Gegen sie spricht Num. 23, 5., wonach der Herr das Wort legte in den Mund Bileams, und C. 24, 2., wonach über ihn der Geist Gottes kam, Stellen, deren sich Steudel nur durch die unnatürliche, später noch als falsch zu erweisende Annahme zu entledigen weiß, daß der ganze Bericht von Bileam abgefaßt sey und von dem Verf. des Pent. so wie er ihn empfing in sein Werk aufgenommen worden, wo dann diese Stellen in gleiches Verhältniß mit denjenigen treten, in denen sich Bileam selbst die göttliche Eingebung vindizirt.

Aber auch aus inneren Gründen läßt sich die Unrichtigkeit dieser Ansicht darthun, nach der eigentlich der Kampf um die Ächtheit der Weissagungen Bileams alles Interesse verliert. Es finden sich zuvörderst in den Weissagungen Bileams mehrere specielle Vorherverkündungen. Die bedeutendsten unter ihnen sind in dem Schlusse der letzten Weissagung zusammengedrängt: die

Hinwegführung Israels durch die Assyrer, voraussetzend, daß diese als Eroberer in Westasien auftreten werden, die Andeutung in V. 24., daß den Assyrern ein anderes Volk jenseits des Euphrat, oder andere Völker in der Herrschaft über Westasien folgen werden, die Ankündigung einer Macht, welche, auf Schiffen von Cypern herkommend, Assyrien und das transeuphratensische Land unterwerfen werde. Außerdem ist etwa noch die bestimmte Voraussicht der Errichtung des Königthums in Israel zu erwähnen, vgl. 24, 7. und 17—19. Aber der Beweis für die göttliche Mitwirkung beschränkt sich nicht auf diese einzelnen speciellen Vorherverkündungen, er gründet sich vielmehr auf den ganzen Inhalt der Weissagungen Bileams. Mit Ausnahme der schon angeführten Stellen beruht derselbe allerdings auf der Idee, und ist nur Individualisirung derselben, Anwendung auf die vorliegenden Verhältnisse und noch dazu zum Theil eine solche, wie sie schon vor Bileam in Verkündungen gemacht worden war, die ihm vielleicht nicht unbekannt waren, vgl. was Edom betrifft, Gen. 27, 29. 40., und was Amalek Ex. 17, 14. Wer die Idee der Erwählung Israels erfaßt hatte, der konnte nicht anders, als in der geschichtlich schon vorliegenden Feindschaft der Amalekiter, Moabiter und Edomiter gegen Israel einen Vorboten ihres bevorstehenden Unterganges erblicken. Allein grade das lebendige und energische Erfassen der Idee, die triumphirende Zuversicht, mit der sie geltend gemacht wird, ist unter den vorliegenden Umständen ein sicherer Beweis für das: „es kam über ihn der Geist Gottes," für den tiefer Blickenden zuverlässiger noch, als der auf jene einzelnen Vorherverkündungen gegründete. Wenn Bileam, mächtig durch seine Leidenschaften gelockt, allen Versuchungen in Balaks Verlangen zu willigen widersteht, wenn er stets von neuem seine Hoffnungen darniederwirft, wenn er ohne zu weichen noch zu wanken die Erwählung Israels unbedingt zum Principe der Geschichte macht, in der Feindschaft

gegen Israel den sichern Vorboten des bevorstehenden Unterganges erblickt, den keine Macht und Stärke ab- und aufhalten kann, er, der Heide, der nicht von Jugend auf mit dieser Idee vertraut geworden war, dessen Bewußtseyn nicht durch den Gemeingeist getragen wurde, der sein Herz nicht vollkommen und ungetheilt Jehovah hingegeben, der zu ihm nur in einem sehr entfernten persönlichen Verhältniß steht: so wird jede psychologische Deduction, jeder Versuch zu beweisen, was er läugnet, vgl. C. 24, 13., daß er aus seinem Herzen geredet, nothwendig scheitern müssen. Was erfolgt seyn würde, wenn nicht eine übernatürliche Einwirkung sich seiner bemächtigt, zeigt hinreichend sein späteres Thun.

Zum Schlusse des Abschnittes geben wir noch eine Erörterung über den Namen Bileams. Wir leiten denselben mit Simonis in dem on. p. 459. ab von בֶּלַע, Verschlingung, und עם, Volk, und nehmen an, daß Bileam diesen Namen als gefürchteter Zauberer und Beschwörer führte, sey es nun, daß er ihn, aus einer Familie abstammend, in der dieß Gewerbe hergebracht war, gleich bei der Geburt erhielt, und daß er nachher in der öffentlichen Meinung wirklich wurde, was die Namengebung von ihm hoffte und ihm wünschte, oder daß der Name ihm nach Orientalischer Sitte erst später zugetheilt wurde, als die durch ihn bezeichnete Sache ins Leben getreten war. Diese Ableitung ist vollkommen sprachgemäß. Die Ausstoßung des einen ע macht keine Schwierigkeit. „Denn," bemerkt Ewald, kl. Gr. §. 348., „zwei einen Eigennamen bildende Wörter haben sich oft so eng verbunden, daß das erste mit Verlust des Worttons auch in der Aussprache bedeutend verkürzt wird." Analog ist z. B. ירושלם aus ירוש und שלם, friedlicher Besitz, יִשָּׂשכָר aus יִשָּׂא שָׂכָר, er bringt Lohn, wobei in der Aussprache das ש ausgeworfen ist, und nur in der Schreibung beibehalten wird. Für diese Ableitung sprechen folgende Gründe. 1. Es steht keine andere zulässige Ableitung zu Gebote. Gegen

die von Gesenius versuchte aus בל und עם, non populus i. e. peregrinus, spricht, daß das בַּל, eine spätere, nur in der Poesie vorkommende (vgl. Ewald, kl. Gr. §. 575.) Verkürzung aus בְּלִי, im Pent. sich noch nicht findet, und dann daß das Nicht-Volk unmöglich stehen kann für: der nicht zum Volke gehört. 2. Der so erklärte Name ist höchst passend. Ähnliche Griechische und Römische Namen, wie Andronicus, Nicodemus, Nicolaus, so wie auch Deutsche, führt Simonis a. a. O. in der Note auf. Wie genau hier Name und Sache zusammenstimmt, zeigt besonders C. 22, 6. Was Balak dort dem Bileam sagen läßt: „und jetzt wohlan verfluche mir dieses Volk, denn es ist mir zu stark, vielleicht werde ich es dann schlagen können und vertreiben aus dem Lande," kann als Commentar zu dem Namen betrachtet werden. 3. Bei dieser Ableitung erklärt es sich, wie die gleichnamige Stadt in 1 Chron. 6, 55., anderwärts, Jos. 17, 11., Richt. 1, 27., 2 Kön. 9, 27. unter dem Namen Jibleam vorkommen kann, zusammengesetzt aus dem Fut. von בלע und עם. 4. Der Name des Sohnes stimmt dann in der Bedeutung überein mit dem des Vaters. Bileam wird der Sohn Beors genannt. *) בעור, von בער, absumsit, depavit, heißt Vernichtung, vgl. Simonis p. 88. So wurde der Vater genannt, wegen der vernichtenden Kraft, die man seinen Bannflüchen beilegte. 5. Bei dieser Ableitung tritt der Name in Zusammenhang mit dem Namen בֶּלַע, über den Simonis p. 142. zu vgl., der um so mehr behauptet werden muß, da der eine der unter diesem Namen vorkommenden, Bela, der erste König der Edomiter, in Gen. 36, 32., ebenfalls ein Sohn eines Beor war, woraus hervorzugehen scheint, daß dies Namenpaar, Bela oder Bileam, und Beor, in Familien, die ihre Ehre darin

*) Vgl. über das Bosor, was dafür in 2 Petr. 2, 15. gesetzt wird, Vitringa in den obss. ss. p. 1001., und Löscher, de causis ling. Hebr. p. 246.

setzten, Schlagetodte auf leiblichem oder auf geistlichem Gebiete zu produciren, vgl. in Bezug auf den Zusammenhang beider 1 Kön. 19, 17., damals sehr beliebt war. Wie schön bei der von uns gebilligten Ableitung des Bileam und Erklärung des Beor alles zusammenstimmt, darauf machte schon Simonis aufmerksam: singuli ergo et filii et patres ab absumendo et absorbendo nomen habuerunt.

Der gegebenen Erklärung des Namens folgte auch Johannes in der Apocalypse, der das Bileam durch Νικόλαος übersetzt, und durch den Namen der Nicolaiten Irrlehrer bezeichnet, welche nach dem Vorbilde Bileams, dessen Name sich auch in dem Elende bewährte, das in Folge der durch ihn angerathenen Verführung über Israel erging, die Gemeinde verleiteten, an den heidnischen Götzenmahlen und den damit verbundenen Ausschweifungen Theil zu nehmen. In dem Briefe an die Gemeinde zu Ephesus heißt es in C. 2, 6.: *ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ἃ κἀγὼ μισῶ*, mit Beziehung auf C. 2, 2., wo dieselben, welche hier Nikolaiten genannt sind, die falschen Lehrer, als die „Bösen" bezeichnet werden: *οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον σου, καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς· καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς.* Während es in dem Briefe an die Epheser an diesen gelobt wird, daß sie die Lehre der neuen Bileamiten und diese selbst aus ihrer Mitte ausgetilgt, wird es in dem Schreiben an die Pergamener in C. 2, 14. 15. diesen vorgeworfen, daß sie jene neuen Bileamiten noch in ihrer Mitte dulden: *ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι· οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως.* Diese letztere Stelle ist besonders deshalb wichtig, weil sie zeigt, was dem Verf. der Vergleichungspunct

zwischen den Irrlehrern der Gegenwart und Bileam war, weshalb er sie Nicolaiten, d. h. Bileamiten, Volksbesieger oder Verderber nannte. Es ist die der Gemeinde verderbliche, den Zorn Gottes über sie herbeirufende Lehre, daß der Christ unbeschadet seines Gnadenstandes an heidnischem Wesen, heidnischen Opfermahlzeiten und den damit verbundenen Ausschweifungen sogar, Theil nehmen könne, auf teuflischer Misdeutung der Lehre von der christlichen Freiheit beruhend, vgl. 2 Petr. 2, 19. Wie Bileam, so erwiesen sich auch die Irrlehrer der Gegenwart als Volksverderber, und nicht das allein, sie riefen auch durch dasselbe Mittel den Zorn Gottes über die Gemeinde herbei.

Daß der Name der Nicolaiten in der Apocalypse ein mystischer sey, behauptete mit völliger Entschiedenheit schon Vitringa in den obss. ss. IV. c. 9. t. 2. p. 1002. (Nicolaitarum nomen non proprie, sed αἰνιγματωδῶς adhiberi et quidem cum respectu ad Hebr. בלעם, dominus populi) und in dem Comm. z. Apoc., der nur darin irrt, daß er das Bileam aus בעל und עם zusammengesetzt seyn läßt, der Herr des Volkes, statt aus בלע und עם; daß der Verf. der Apocalypse der letzteren Ableitung folgte, zeigt das βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, wodurch er den Namen Bileam erklärt. Gegen diejenigen, welche den Namen der Nicolaiten historisch fassen und von einem Sectenhaupte Nicolaus ableiten (noch Dr. Neander, in dem apost. Zeitalter Th. 2. S. 320. der 1. Ausg., läßt es unentschieden, ob die Nicolaiten wirkliche Anhänger eines Nicolaus waren, dessen Name zur Vergleichung veranlaßte, oder ob der Name zur Bezeichnung der wesentlichen Gleichheit mit Bileam gebildet sey), spricht 1. daß es nach dem ganzen Style der Apocalypse unwahrscheinlich ist, daß der Verf. die Irrlehrer mit ihrem historischen Namen bezeichnen sollte. 2. Speciell die Parallelst. in dem Briefe an den Engel der Gemeinde in Thyätira, C. 2, 20.: ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ, ὅτι

ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζαβὴλ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν, καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ εἰδωλόθυτα φαγεῖν. Mit demselben Rechte, mit dem man die Nicolaiten auf ein Sectenhaupt Nicolaus zurückführt, könnte man auch aus dieser Stelle schließen, daß in der apostolischen Zeit ein Weib Namens Jesabel existirt habe, welche, gradeso wie ihre Namensgenossin in der Vorzeit, das Volk Gottes zur Theilnahme an heidnischem Wesen zu verführen suchte, wie denn auch wirklich in consequenter Anwendung der falsch buchstäblichen Interpretation mehrere die Stelle de potente et luxuriosa aliqua femina erklärt haben, immerhin mit nicht größerer Verirrung, wie die, nach der man sich bemüht, 1 Petr. 5, 13. auf das eigentliche Babylon und die Frau des Petrus zu beziehen, statt auf das geistliche Babylon, Rom, und die dortige Gemeinde. Muß jeder Verständige zugestehen, daß der Name Jesabel hier mystisch zu fassen sey, so wird man sich bei der unläugbaren Verwandschaft der betr. Stellen auch bei den Nicolaiten dieser Anerkennung nicht entziehen können. 3. Wäre an ein Sectenhaupt Nicolaus zu denken, so würde der Verf. in C. 2, 15., wo die Parallelisirung mit Bileam so sehr dazu einlud, statt von den Nicolaiten, von diesem reden. Er kennt aber überhaupt keinen Nicolaus, sondern nur Nicolaiten. Auch in V. 2. ist nicht von einem falschen Apostel die Rede, sondern von mehreren.

Das Daseyn einer späteren gnostischen Secte der Nicolaiten läßt sich allerdings wohl nicht läugnen, vgl. Dr. Neanders Kirchengesch. 1, 2. S. 774. Doch kann aus dem Vorhandenseyn dieser Secte nicht auf die Existenz eines Nicolaus geschlossen werden. Die rechtgläubigen Kirchenlehrer leiteten aus Misverstand die Nicolaiten der Apocalypse von einem Irrlehrer Nicolaus ab; diesen fanden sie in dem Nicolaus der Apostelgeschichte, C. 6, 5., wieder. Jene Irrlehrer nun, deren Ehre in der Schande, nahmen den von den rechtgläubigen Kirchenlehrern

geschmähten Mann zu ihrem Patrone an, und dichteten für ihn eine eines solchen würdige Geschichte. Und dadurch consolidirte sich bei den rechtgläubigen Kirchenlehrern wieder die falsch historische Auffassung der Apocalypse, und das Vorurtheil gegen den armen Diakonus Nicolaus, der zur Schande und zur Ehre gleich unschuldig gekommen.

Cap. 22, 1.

„Und die Kinder Israel brachen auf und lagerten sich in den Arbot Moabs, jenseits des Jordan von Jericho.“

Es fragt sich hier zuerst, von wo die Kinder Israel aufbrachen. Unmittelbar vorher ist über die Einnahme Basans berichtet worden, und nach der gewöhnlichen Annahme sollen die Kinder Israel von dort in die Arbot Moab gezogen seyn. Damit scheint aber Num. 33, 48. in unvereinbarem Widerspruche zu stehen, wo auf den Lagerplatz im Gebirge Abarim vor dem Nebo, also Jericho gegenüber, unmittelbar der in den Fluren Moabs folgt: „Und sie brachen auf von den Bergen Abarim und lagerten sich in den Arbot Moabs, am Jordan von Jericho.“ Schon diese Stelle nöthigt zu der Annahme, daß nicht ganz Israel an dem Zuge in das obere Gilead und nach Basan Theil nahm, vielmehr die Einnahme dieser Gegenden durch einzelne ausgesandte Streifhaufen bewirkt wurde. Denn es ist kaum zu denken, daß, wenn ganz Israel gegen Og zog, aus diesem ganzen langen Zuge, in dem Verzeichnisse der Stationen keine einzige Station erwähnt werden sollte. Anderwärts wird uns dieß ausdrücklich gesagt. Das nördliche Gilead nahmen nach Num. 32, 39. 40. die Söhne Machirs ein: „Und es gingen die Söhne Machirs des Sohnes Manasse nach Gilead und nahmen es ein. Und Moses gab Gilead an Machir.“ Daß Ba-

san von Jair und dem unter seinen Befehlen stehenden Nobah eingenommen wurde, weshalb auch Jair diese Landschaft zugetheilt erhielt, und unter ihm Nobah, erhellt aus Num. 32, 41. 42., Deut. 3, 14. 15., vgl. über diese St. Beiträge Th. 3. S. 227 ff. Gad und Ruben hatten nach Num. 32. auf den von der ganzen Gemeinde Israel eroberten untersten Theil des transjordanensischen Landes keine Ansprüche. Sie begründen ihr Gesuch blos darauf, daß sie einen zahlreichen Viehstand haben. Zur Eroberung hatten sie offenbar nicht mehr beigetragen wie die übrigen, vgl. V. 4. 5. Anders war es mit halb Manasse. Diese hatten Ansprüche. Es wurde ihnen nur das Land gegeben, welches sie erworben mit ihrem Schwerte und Bogen. Sehen wir näher zu, so finden wir auch in der Haupterzählung selbst angedeutet, daß an der Einnahme des nördlichen Theiles des transjordanensischen Landes nicht das ganze Volk Theil nahm. Es heißt nämlich in C. 21, 31.: „Und Israel lagerte sich im Lande der Amoriter," eine Stelle, an die sich das: „Und sie lagerten sich im Gebirge Abarim vor dem Nebo" in Num. 33, 47. eng anschließt. Von dort werden Streithaufen ausgesandt zuerst gegen Jaeser und seine Umgebung, dann gegen Basan, V. 32—35. Hiernach ist das: „und die Kinder Israel brachen auf," entweder ohne weiteres auf C. 21, 31. zu beziehen, oder zugleich auf die nach Basan gesandte Expedition, von der in V. 32—35., und das Hauptlager, von dem in V. 31.: „und sie brachen auf," nämlich von den verschiednen Orten, an denen sie früher gelagert waren.

Die Erörterungen über die Arbot Moabs wollen wir in dem geographischen Abschnitt geben.

Die Schwierigkeit, daß das מעבר לירדן hier und an andern St. des Pent. von Gegenden vorkommt, welche vom Standpunct des Verf. aus diesseits des Jordan liegen, ist schon in den Beitr. Th. 3. S. 313. durch die Nachweisung beseitigt wor-

den, daß zwar das עבר, בעבר und מעבר überall und ohne Ausnahme jenseits heißt, daß aber das diesseits und jenseits von einem doppelten Standpuncte aus gebraucht werden könne, entweder von dem individuellen des Redenden oder Schreibenden, oder von einem allgemeineren, als stehende geographische Bezeichnungen, und daß der letztere Sprachgebrauch überall da stattfindet, wo das בעבר oder מעבר הירדן die Bed. diesseits des Jordan zu haben scheint, oder auch die Annahme hervorgerufen hat, daß der Verf. des Pent. aus seiner Rolle gefallen sey. *)

---

*) Dieselbe Lösung findet sich schon bei Mark, comm. in Pent. p. 357.: Moses, cum Israele adhuc trans Jardenem haerens, optime terram huic fluvio adjacentem ab oriente appellare potuit, non respectu suae mansionis praesentis, sed veri situs terrae praecipuae Cananaeae, cujus ratione non tantum *erat* hic locus trans Jardenem, sed et ita passim appellatus fuisse videtur ab aevo, aeque ac dein Peraea et Transamnica, etiam ab iis, qui illic vel erant, vel habitabant; haud aliter quam nos hodie Hollandiae *praecipuae* respectu eos, qui in Hollandia aut Brabantia ultra illum fluvium habitant, non tantum heic sed et ab illa ipsa parte solemus appellare Trans Mosanos. Neuerdings hat Welte: (angeblich) Nachmosaisches im Pent. beleuchtet, Karlsr. 1841 S. 178., sich gegen die in den Beitr. begründete Ansicht erklärt. „Schon die auffallende Erscheinung — bemerkt er — daß im B. Josua das cisjordanensische Land wiederholt עבר הירדן genannt wird (5, 1. 9, 1. 12, 7. 22, 7.) vermag sie nicht zu erklären." Darauf ist zu erwidern: schon die auffallende Thatsache, daß das בעבר הירדן außer dem Pent. nur im B. Josua vorkommt, weist die von Welte gebilligte Annahme zurück, daß das עבר sowohl das diesseitige als das jenseitige Gebiet eines Flusses bezeichne. Wäre dieß, so ließe sich gar kein Grund absehen, warum nicht auch in den übrigen Büchern das בעבר הירדן von dem cisjord. Lande vorkomme. Der Gebrauch des בעבר הירדן im Buche Josua erklärt sich aber von unserer Annahme aus daraus, daß bis zur vollendeten Eroberung die bereits eroberte Gegend jenseits des Jordan die eigentliche Heimath der Isr. war. Ob ein Zeitgenosse Verf. des Buches ist oder nicht, macht dabei keinen Unterschied. Auch ein späterer konnte diese Bezeichnung gebrauchen, indem er sich in die Verhältnisse zur Zeit Josuas hineinversetzte. Bis zur vollendeten Eroberung waren die Israeliten für die Landeseinwohner und diese für die Isr. die Jenseitigen.

Cap. 22, V. 2—21.

Balák, der König Moabs, sucht im Verein mit den Ältesten Midians der vermeintlich von Israel drohenden Gefahr dadurch zu begegnen, daß er, verzweifelnd an der Macht seiner Götter zu helfen, eine Gesandtschaft an Bileam sendet, der durch die Thaten, die er im Namen Jehovahs, desselben Gottes, von dem Israel seine Größe und seine Erfolge ableitete, verrichtete, weit berühmt war, mit der Aufforderung daß er Israel fluche, und es also des Schutzes seines Gottes beraube. Bileam wird zwar durch Habsucht und Ehrgeiz so weit verleitet, daß er den Antrag des Königs nicht, wie er gesollt hätte, sogleich zurückweist, aber er hat doch so viel Gottesfurcht, daß er dieß thut, nachdem der Herr ihm ausdrücklich verboten hat, diesem Antrage zu entsprechen. Einer **zweiten** Gesandtschaft des Königs tritt er mit der entschiedenen Erklärung entgegen, er werde nie etwas anderes reden, als was der Herr ihm gebiete, doch verleitet ihn seine Leidenschaft zum zweiten Male den Herrn zu fragen, ob er nicht dem Verlangen des Königs entsprechen dürfe. Hierauf wird ihm die Erlaubniß zur Reise ertheilt, jedoch unter einer Bedingung, welche, wie der nicht durch Leidenschaft Geblendete sogleich eingesehen haben würde, dieselbe völlig zwecklos und unthunlich machte. Bileam aber nimmt die Erlaubniß unbesehens mit beiden Händen an und reist mit den Fürsten Moabs ab.

V. 2. Und Balak, der Sohn Zippors, sah alles, was Israel den Amoritern gethan. V. 3. Und Moab fürchtete sich sehr vor dem Volke, weil seiner viel, und Moab ward übel zu Muthe wegen der Söhne Israels. V. 4. Und Moab sprach zu den Ältesten Midians: jetzt wird der Haufe ablecken alles, was um uns ist, wie der Ochse ableckt das Grüne des Feldes. Balak aber, der Sohn Zippors, war König Moabs zu der Zeit.

V. 5. Und er sandte Boten an Bileam, den Sohn Beors, nach Pethor, welches an dem Strome, zu dem Lande, da die Söhne seines Volkes wohnten, daß sie ihn riefen, indem er ihm sagen ließ: siehe ein Volk zog aus Ägypten aus, das bedeckt das Angesicht des Landes, und es ist gelagert mir gegenüber. V. 6. So komm nun und verfluche mir dieses Volk, denn es ist mir zu stark, vielleicht werden wir es dann schlagen können und vertreiben aus dem Lande; denn ich weiß, wen du segnest, der ist gesegnet, nnd wem du fluchest, der ist verflucht. V. 7. Und die Ältesten Moabs gingen mit den Ältesten Midians und hatten den Lohn des Wahrsagens in ihrer Hand, und kamen zu Bileam und redeten zu ihm die Worte Balaks. V. 8. Und er sprach zu ihnen: bleibet hier über Nacht, so will ich euch Antwort geben, nach dem, das Jehovah zu mir reden wird. Und es blieben die Fürsten Balaks bei Bileam. V. 9. Und Gott kam zu Bileam und sprach: wer sind diese Leute da bei dir? V. 10. Und Bileam sprach zu Gott: Balak, der Sohn Zippors, der König Moabs hat zu mir gesandt: V. 11. Siehe da, das Volk, das aus Ägypten auszieht, und bedeckt das Angesicht des Landes! jetzt komm, verfluche es mir, vielleicht vermag ich dann zu streiten mit ihm, und vertreibe es. V. 12. Gott aber sprach zu Bileam: du sollst nicht mit ihnen ziehen, du sollst nicht verfluchen das Volk, denn es ist gesegnet. V. 13. Da machte sich Bileam auf am Morgen und sprach zu den Fürsten Moabs: ziehet in euer Land, denn Jehovah will mir nicht erlauben, daß ich mit euch ziehe. V. 14. Und die Fürsten Moabs machten sich auf nnd kamen zu Balak und sprachen: Bileam wollte nicht mit uns ziehen. V. 15. Da sandte Balak ferner Fürsten, zahlreicher und geehrter, denn jene. V. 16. Und sie kamen zu Bileam und sprachen zu ihm: also spricht Balák, der Sohn Zippors: lasse dich doch nicht behindern, zu mir zu ziehen. V. 17. Denn ich will dich sehr e h r e n und was du mir sagst, das will

ich thun. Komm nur, und verwünsche mir dieses Volk. V. 18. Bileam aber antwortete und sprach zu den Knechten Balaks: wenn mir Balak auch sein Haus voll Silber und Gold gäbe, so könnte ich doch nicht überschreiten das Wort meines Herrn, daß ich thäte Kleines oder Großes. V. 19. Doch bleibet auch ihr die Nacht hier, auf daß ich erfahre, was der Herr weiter zu mir sagen wird. V. 20. Und Gott kam zu Bileam bei Nacht und sprach zu ihm: wenn die Männer dich zu rufen gekommen sind, so mache dich auf, ziehe mit ihnen, nur aber, was ich dir sagen werde, das sollst du thun. V. 21. Und Bileam machte sich auf am Morgen und sattelte seine Eselin und zog mit den Fürsten Moabs.

V. 2. Was Israel den Amoritern gethan, die Niederlage, die sie den Amoritischen Königen Sihon und Og beibrachten, und die Eroberung ihres Landes, war in dem vorherg. Cap. erzählt worden, vgl. auch Deut. 2, 30. 3, 1—8.

V. 3. Das קוץ, fastidire, kommt in der Prosa außer 1 Kön. 11, 25. nur im Pent. vor; auch in der Poesie in den späteren Büchern nur selten, dagegen findet sich das קוט im Pent. nie. — Nach der gangbaren Annahme soll das קוץ hier, wie in Ex. 1, 12.: und so wie sie Israel mishandelten, also mehrte es sich und also nahm es zu, וַיָּקֻצוּ מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, und Jes. 7, 16. nicht in der Bed. Ekel empfinden stehen, sondern in der Bed. sich fürchten, vgl. bes. Gesen. zu Jes. 1. p. 279. Allein da die Bed. Ekel empfinden von allen als gesichert anerkannt wird (Michaelis, suppl. p. 2176., bemerkt: duobus ll. Gen. 27, 46., Num. 21, 5. taedii fastidiique notio ita apta ut verecundia subeat eam negandi), und da das קוץ grade in dieser Bedeutung auch in Gen. 27, 46. mit מפני verbunden wird, so könnten jedenfalls nur zwingende Gründe veranlassen, sie an einzelnen Stellen aufzugeben. Dazu kommt,

daß die Bed. sich fürchten weder hier noch Ex. 1, 12. passend ist. Hier entsteht, sobald sie angenommen wird, eine bloße Tautologie; in Ex. 1, 12. kann nach dem Zusammenhange von einer Furcht der mächtigen Ägypter vor den ohnmächtigen Israeliten nicht die Rede seyn, sondern nur von dem Misbehagen, was bei ihnen durch die Unwirksamkeit ihrer Maasregeln hervorgerufen wird; im Folgenden, wie sie neue ergriffen. Das Richtige ist: das קוץ wird mit ב der Sache oder Person construirt, welche der Ekel trifft, mit מפני derjenigen, von welcher er ausgeht, durch die er erregt wird. Wo das Object bei dem קוץ nicht ausgedrückt wird, da soll nur im Allgemeinen die Stimmung des Ekels, des Misbehagens, des übel zu Muthe seyns ausgedrückt werden. Der Ekel, das übel zu Muthe seyn, ist hier, worauf auch schon das Fut. mit Vav conv. führt, eine Folge des sich fürchtens. — Daß die Moabiter durchaus keinen Grund hatten, sich vor den Israeliten zu fürchten, erhellt aus Deut. 2, 9., wo es in Bezug auf die Zeit, da die Israeliten in die Gegend Moabs kamen, heißt: „Und es sprach der Herr zu mir: nicht befeinde Moab und nicht streite wider sie; denn nicht geben will ich dir Besitz von seinem Lande; denn den Söhnen Lots gab ich Ar zum Besitze,“ und noch mehr aus dem Betragen der Israeliten, die mit ängstlicher Sorgfalt jede Verletzung der Gränzen der Moabiter vermieden hatten.*) Die Moabiter beurtheilten aber die Israeliten nach sich selbst, bei de-

*) Israel war nicht durch das Land der Moabiter gezogen, sondern durch die Wüste, welche Moab östlich begränzt, wahrscheinlich auf dem jetzigen Karavanenwege, vgl. v. Raumer Pal. S. 261. — Bei jenem Zuge längs ihrer Ostgränze versahen die Moabiter die Israeliten für Geld mit Brot und Wasser, vgl. Deut. 2, 29. Daß sie damals es noch nicht für nöthig hielten, Maasregeln gegen die Israeliten zu ergreifen, muß als sehr natürlich erscheinen. Sie hofften, daß ihr furchtbarer Besieger Sihon auch jene mit leichter Mühe in die Wüste zurückwerfen werde, woher sie gekommen. Erst als diese Hoffnung zerstört ist, regen sie sich selbst, doch ohne daß sie es wagen, den Siegern ihrer Sieger im offenen Kampfe entgegenzutreten.

nen der Wille der Eroberung grade so weit ging, als die Macht, und die nirgends Schranken anerkannten, die von der Liebe oder dem Rechte gesetzt waren. Die Stellung, welche die Israeliten gegen die Moabiter und Edomiter einnahmen, die gewissenhafte Schonung ihres Eigenthums, daß sie auch durch ihr unfreundliches Benehmen sich nicht zu Feindseligkeiten gegen sie für berechtigt hielten, bestätigt, daß ihr göttliches Recht in dem einzigen Falle, wo es behauptet wurde, nicht auf Einbildung beruhte, sondern Realität hatte.

V. 4. Die Worte, mit denen hier die Moabiter ihre Besorgnisse gegen die Midianiter aussprechen, hatten ohne Zweifel die Aufforderung in ihrem Gefolge, daß sie sich mit ihnen in Aufsuchung der Rettungsmittel gegen den gemeinsamen gefährlichen Feind verbinden mögen, und dieser Aufforderung entsprachen die Midianiter, indem sie den Rath ertheilten, den ihnen, als einem handelnden Volke, bekannt gewordenen Bileam zur Verfluchung Israels zu berufen. *) Daß die Midianiter an der Gesandtschaft, welche zu Bileam geschickt wurde, Theil nahmen, erhellt aus V. 7. Die hier erwähnten Midianiter sind wohl zu unterscheiden von den Midianitern zwischen dem Älanitischen Meerbusen und dem Sinai, bei denen Moses sich aufhielt, vgl. Ex. 2, 15. 16. 3, 1., Num. 10, 29. 30., obgleich sie ohne Zweifel mit ihnen zu demselben Stamme gehörten. Diese Midianiter wohnten im Osten des Moabitischen und des Moabitisch-Amoritischen Gebietes. Daß sie schon geraume Zeit in jenen Gegenden sich aufhielten, erhellt aus Gen. 36, 35., wonach schon der vierte König der Edomiter (der achte gehörte der Mosaischen Zeit an) „Midian schlug im Gefilde Moabs." (Vgl. über das Gefilde Moabs d. geographischen Abschn.) Daß diese Midia-

*) Daß die Midianiter schon in der Zeit der Patriarchen weite Handelsreisen unternahmen, erhellt aus Gen. 37, 28.

dianiter in den älteren Zeiten kein sehr streitbares Volk waren, erhellt eben aus dieser St., wonach sie von den Edomitern besiegt wurden, dann aus Jos. 13, 21., wonach Sihon, der König der Amoriter, der den Moabitern den größten Theil ihres Gebietes entriß, sie zugleich tributpflichtig machte, *) eine Abhängigkeit, von der sie nur durch die Besiegung Sihons durch die Israeliten und den Umsturz des Amoritischen Reiches frei wurden, endlich aus den Maasregeln, die sie gegen die Israeliten ergriffen, mit denen im ehrlichen Kampfe sich zu messen ihnen nicht einfiel, und aus der Leichtigkeit ihrer Besiegung in dem gegen sie unternommenen Rachekriege. In der Richterperiode aber wurden ihre streifenden Schaaren in Verbindung mit Amalek und den Söhnen des Ostens den Israeliten furchtbar, vgl. Richt. 6. 7. 8. Seit Gideon verschwinden diese östlichen Midianiter, welche nach der jedoch zweifelhaften Annahme des Onom. eine Hauptstadt Midian hatten **) (Städte hatten sie jedenfalls, vgl. Num. 31, 10., wo „alle ihre Städte und ihre Hirtendörfer" erwähnt werden), aus der Geschichte. Während hier nur von „Ältesten Midians" die Rede ist, werden in Num. 31, 8. fünf Könige der Midianiter namentlich aufgeführt, welche in dem Rachekriege Israels getödtet wurden. In Jos. 13, 21. werden dieselben als Fürsten, נְשִׂיאִים, bezeichnet. Das „Älteste"

---

*) Die Fürsten Midians werden dort die Vasallen Sihons genannt: „und das ganze Reich Sihons, des Königs der Amoriter, welcher herrschte zu Hesbon, welchen Moses schlug, und die Fürsten Midians, Evi u. s. w., die Vasallen (נְסִיכֵי) Sihons, die Bewohner des Landes" (im Gegensatze gegen die eingedrungenen Amoriter; auch dieser Beisatz zeigt, daß die Midianiter schon längere Zeit in jenen Gegenden ansäßig waren). Diese beiläufige Notiz, ein vorübergehendes Verhältniß betreffend, und die Gewähr ihrer Zuverlässigkeit in sich selbst tragend, ist in den Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit des Buches Josua wohl zu beachten.

**) Sed alia civitas est ὁμώνυμος ejus (der Stadt Madian am rothen Meere) juxta Arnonem et Areopolin, cujus nunc ruinae tantummodo demonstrantur, vgl. v. Raumer, Pal. S. 276.

ist die allgemeine Bezeichnung der Midianitischen Obern, die offenbar, wie die Israeliten, eine patriarchalische Verfassung hatten. Die mächtigsten unter den Obern der einzelnen Stammesabtheilungen, die zusammen den Rath des Volkes bildeten, wurden durch den Titel der Fürsten oder Könige ausgezeichnet. — Die Worte, mit denen der König Moabs die Ältesten Midians auf die Größe der drohenden Gefahr aufmerksam macht: „Jetzt wird die Menge ablecken alle unsere Umgebungen, wie der Stier ableckt das Gras des Feldes“ sind höchst passend in dem Munde eines Hirtenfürsten und erinnern lebhaft an die sinnliche Anschaulichkeit in den Reden der Wilden. — Das „und Balak, der Sohn Zippors, war König Moabs zu dieser Zeit“ ist dadurch veranlaßt worden, daß der Verf. erst von Balak, dem Sohne Zippors, geredet hatte, und dann von Moab, ohne das Verhältniß näher zu bezeichnen, in dem beide zu einander standen. Für die Zeitgenossen, an die der Verf. beim Schreiben zunächst dachte, war eine solche nähere Bezeichnung unnöthig. Der Verf. fügt sie aber nachträglich hinzu, weil er sich erinnert, daß er zugleich für die Nachwelt schreibt, die von dem Verhältnisse Balaks und Moabs zu einander nur so viel wußte, als er ihr sagte. — Daß neben den Moabitern und Midianitern auch die Ammoniter an der Verbindung gegen Israel Theil nahmen, folgt nicht, wie mehrfach angenommen worden, aus Deut. 23, 4. 5.: „nicht kommen soll der Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde des Herrn, — weil sie euch nicht empfingen mit Brot und Wasser auf dem Wege, da ihr auszoget aus Ägypten, und weil er gedungen (שָׂכַר) gegen dich den Bileam“ u. s. w. Vielmehr wird dort die von einem Theile verübte Unthat dem Ganzen zugeschrieben, wegen der Einheit des Stammes, grade so wie in Richt. 11. der König der Ammoniter die eigentlich die Moabiter angehende Sache als die gemeinsame des Stammes betreibt: „Israel hat mein Land genommen.“ Daß die Söhne

Ammons nicht Theil genommen, darauf führt vielmehr das sich auf das Volksganze beziehende שׂכר, im Gegensatze gegen das auf die Theile sich beziehende קִדְּמוּ. Daß die Nichttheilnahme der Ammoniter an der Beschickung Bileams eine zufällige, die Betrachtung der Schuld als einer Gesammtschuld eine legitime, geht schon daraus hervor, daß an der zuerst berührten Verschuldung die Ammoniter wirklich Theil nahmen, und dadurch zeigten, daß die unbrüderliche lieblose Gesinnung, deren einzelner Ausfluß der Plan Moabs war, auch ihnen angehörte.

V. 5. Das פתורה, was offenbar der Name des Ortes ist, wo Bileam wohnte, mit dem ה locale, nahm die Vulg. als Appell. und als Bezeichnung Bileams und gab es durch ariolum wieder. Vielleicht könnte man dabei als richtig die Ableitung von dem verbo פתר beibehalten, was von der Deutung der Träume in Gen. 41, 8. (vgl. das פִּתְרוֹן in 40, 8. 11. 41, 11.) vorkommt, und annehmen, daß der Wohnort Bileams seinen Namen von den Inhabern geheimer Künste trug, die dort einen Hauptsitz hatten. Daß in späteren Zeiten die Babylonischen „Weisen“ sich besonders in einzelnen Städten concentrirten, ungefähr nach Weise der Ägyptischen und Israelitischen Priesterstädte, erhellt aus Plinius, h. n. 6. 23., Strabo 16, 1., vgl. Münter, Rel. der Babyl. S. 86. Daß Bileam als Beschwörer und Wahrsager nicht vereinzelt an seinem Orte dastand, scheint aus dem Namen seines Vaters zu erhellen, vgl. S. 21. Natürlich kann hier aber nur von einer unsichern Muthmaßung die Rede seyn, gegen die noch das geltend gemacht werden kann, daß dem Hebr. פתר im Aram. das פשר entspricht. — Daß schon in alter Zeit Verkehr statt fand zwischen der Gegend am Euphrat und der jenseits der sie begränzenden Arabischen Wüste, erhellt u. A. aus Gen. 36, 37., wonach einer der Edomitischen Könige aus Rechoboth am Euphrat war. — Der Zusatz: „das Land der Söhne seines Volkes,“ soll darauf aufmerk-

sam machen, daß Bileam in Aram nicht etwa in der Weise Jakobs wohnte, vielmehr nach Geburt und Herkommen ein Aramäer war. Dieß diente dazu, die Bedeutung seiner Aussprüche zu erhöhen, die Thatsache, daß er Israel segnete, in um so wunderbarerem Lichte erscheinen zu lassen.

V. 6. Wie thöricht das Ansinnen war, das Balak an Bileam stellte, die Hoffnung, die er auf ihn gründete, das wird treffend von Calvin entwickelt. Er sagt u. A.: cupit Balak divinitus liberari a periculo; modum comminiscitur, si exorcismos redimat a mercenario propheta. Atqui hoc modo deum suis figmentis obstringit ac subjicit. — deum a se ipso separat. sciscitari primo oportuerat, quaenam esset dei voluntas et ad eum placandum sincera fide preces concipere, quod praecipuum omittens, tantum venali benedictione contentus est. Balak steht aber mit seinem Wahnglauben durchaus nicht vereinzelt da, vielmehr ist die Meinung von einer Gewalt, welche die den Gottheiten nahe Stehenden über sie ausüben können, von der Wirksamkeit von Zauberformeln und Bannsprüchen weit durch das Heidenthum verbreitet. Classisch ist in dieser Beziehung die St. Plin. hist. nat. 38, 3 ff. (vgl. Hartung, Religion der Römer 1. S. 103 ff.): „Es ist eine große und noch immer unentschiedene Frage, ob Worte und Zaubersprüche eine Wirkung haben. Zwar die persönliche Überzeugung aller Vernünftigen verwirft sie; allein im Allgemeinen beharrt die Praxis jeder Zeit fest auf dem Glauben ohne sich daran zu kehren. — — Rücksichtlich dieser ganzen Streitfrage haben unsere Vorfahren stets nur diese Überzeugung gehegt, und sogar das Schwerste nicht für unmöglich gehalten, nämlich Blitze zu entlocken, wie seines Ortes von uns gezeigt worden ist. Lucius Piso meldet im 1sten Buche seiner Annalen, der König Tullus Hostilius habe nach Numa's Vorschrift den Jupiter durch dieselben Ceremonien wie dieser, vom Himmel herabzuziehen versucht:

weil er aber im Ritus etwas versah, so sey er vom Blitze erschlagen worden; viele andere melden, daß durch Worte das Schicksal mächtiger Staaten und die Bedeutung der sie betreffenden Anzeichen verändert zu werden vermögen. — — — Verrius Flaccus führt glaubwürdige Gewährsmänner dafür an, daß man bei der Bestürmung von Städten vor allem die Schutzgottheiten durch die Römischen Priester herauszubeschwören pflegte, und ihnen einen gleichen oder noch ansehnlicheren Dienst als zu Rom versprach. (Die Formel, bemerkt Hartung in der Note, findet sich bei Macrob., Sat. 3, 9., aufbewahrt. Ein Beispiel gibt Livius 5, 21 ff.) Und diese Ceremonie ist in der Disciplin der Auguren noch erhalten, auch ist bekannt, daß eben darum die Schutzgottheit Roms verheimlicht wurde, damit von den Feinden nicht ein Gleiches vorgenommen würde." Plutarch, in dem Leben des Crassus p. 553., sagt, nachdem er über die Flüche berichtet, womit der Volkstribun Attejus Capito den Crassus belegte, als er zum Kriege gegen die Parther ausziehen wollte: „diesen geheimen und alten Flüchen legen die Römer solche Kraft bei, daß Niemand entgehe, der damit belegt worden;" vgl. über Zauberei und Beschwörung bei den Griechen Creuzer Th. 1. S. 180. d. Mythol. — Mehrere, z. B. Mark z. d. St., haben gemeint, es handle sich hier nicht um bloßen Wahn, Bileams über Israel gesprochener Fluch würde wirklich kräftig gewesen seyn, sich darauf berufend, sonst könne nicht die Abwendung dieses Fluches als eine große Israel erzeigte Wohlthat gepriesen werden, wie dieß in Deut. 23, 5.: „Und der Herr dein Gott wollte nicht hören auf Bileam und der Herr dein Gott verwandelte dir den Fluch in Segen; denn es liebt dich der Herr dein Gott." Jos. 24, 10.: „Und nicht wollte ich hören auf Bileam, und er segnete euch, und ich errettete euch aus seiner Hand," Mich. 6, 5., Neh. 13, 2., geschehe. Dieser Grund aber ist von keiner Bedeutung: auch die Abwendung des an sich un-

wirksamen Fluches bleibt eine Wohlthat, da er durch den Aberglauben derer, die ihn vernahmen, Israels nicht weniger wie seiner heidnischen Feinde, die Bedeutung erhalten mußte, die er an sich nicht hatte, auf die Feinde eine kräftigende, auf Israel eine entmuthigende Wirkung ausüben. Dazu kommt, daß die göttliche Wirkung nicht bei der Abwendung des Fluches durch Bileam stehen blieb, daß sie ihn auch zwang zu segnen, und daß der Segen aus diesem Munde ein mächtiger Erweis der Erwählung Israels war. Gegen jene Ansicht aber entscheidet der schon im Namen ausgesprochene Begriff Jehovahs: in seinem, des unbedingt selbstständigen Gebiete, kann von Gewalt und Zwang nicht die Rede seyn; seine Diener sind in Segen und Fluch unbedingt von ihm abhängig; die Bedeutung ihrer Aussprüche ist allein dadurch bedingt, daß sie als treue Dollmetscher seinen Willen kund thun, welchen klar zu erkennen ihre einzige Prärogative bildete. Nur in diesem Sinne verfluchte z. B. Noah den Ham, segnete Isaac den Jakob. Grade daß dem Heidenthum die Erkenntniß eines wahrhaft absoluten Gottes fehlt, ist der Grund der Entstehung jenes Wahnglaubens. Götter von Menschen gemacht können nie ihren Ursprung verläugnen, nie sich der Abhängigkeit von denen völlig entziehen, die sie erzeugt haben. Bileam selbst aber tritt jener Meinung entschieden entgegen: er erklärt wiederholt und nachdrücklich, daß er in Segen und Fluch unbedingt von Jehovah abhängig sey, dessen Willen kein Sterblicher zu ändern vermöge, vgl. 22, 18. 23, 8. 12. und ganz besonders 23, 19. 20. Wie fest er überzeugt war, nichts ohne Gott zu vermögen, davon gibt noch sein späterer Rathschlag der Verführung Beweis, der eine thatsächliche Ablehnung der von Balak ihm beigelegten Macht ist, eine Veränderung in Gott zu bewirken. — Das „vielleicht werden wir es schlagen können" ist Mehreren als unvereinbar mit dem folgenden, eine unbedingte Zuversicht auf Bileams magische Gewalt aussprechen-

den: „denn ich weiß, wen du segnest, der ist gesegnet, und wem du fluchest, der ist verflucht," erschienen, und sie haben deshalb dem אָלַי eine andere Bed. beilegen wollen. Allein wenn auch Balak die unbedingte Überzeugung von der Wirksamkeit des Fluches Bileams hatte, so konnte er doch immer zweifeln, ob dieser Fluch Israel so tief herabbringen werde, daß er mit seiner durch die Amoriter so sehr geschwächten Macht ihnen überlegen sey, und es war schon genug Vertrauen auf Bileams Virtuosität, wenn er sich in dieser Beziehung auch nur zur Hoffnung erhob, da er, abgesehen von der Wirkung jenes Fluches, gar nicht auch nur daran denken konnte, sich mit Israel zu messen.

V. 7. Das קֶסֶם heißt eig. Wahrsagung, dann das Äquivalent für die Wahrsagung und was damit zusammenhängt, die Beschwörung und Verfluchung, wie בְּשֹׂרָה eig. frohe Botschaft, dann in 2 Sam. 4, 10., wie das Griech. εὐαγγέλιον, der Lohn für frohe Botschaft, חַטָּאת, Sünde, dann das Äquivalent für die Sünde, das Sündopfer. Was die Gesandten Bileam mitbrachten, war nur das Handgeld, vgl. V. 17.

V. 8. Während mehrere Neuere sich durch den frommen Schein täuschen lassen, den Bileam in dieser ersten Antwort und in dem Folgenden bis zu V. 21. annimmt, und dann mit dem Abschnitt V. 22—35. nichts anzufangen wissen *), erkannten die Älteren klar die hinter diesem Scheine verborgene Gottlosigkeit: So bemerkt z. B. Calvin: Primo intuitu sanctum obedien-

*) So bemerkt z. B. Hoffmann in der Encycl. von Ersch und Gruber Th. 10. S. 184.: „In der ganzen Relation 4 Mos. 22 ff. ist er als ein treuer und gehorsamer Prophet dargestellt, der nicht auf Gewinn sieht, nichts aus sich selbst sagt, sondern blos die göttlichen Eingebungen ausspricht; auffallend ist es daher, daß ihm Jehovah gezürnt und deshalb ihm auf dem Wege zum Könige von Moab einen Engel in den Weg gestellt habe, 4 Mos. 22, 22—35. Diesen Widerspruch hat man vielfach zu lösen versucht; es ist wohl der ganze Abschnitt V. 22—35., wenn auch nicht mit Winer für eine durch Num. 31, 16. veranlaßte Interpolation, doch für ein aus anderer Quelle entlehntes Stück zu halten."

tiae studium prae se fert, dum nihil tentare audet nisi dei permissu et recusat pedem movere donec responsum acceperit. Sed eum sollicitat occulta cupiditas, ut quod rectum non esse sentit, a deo tamen quasi licitando impetret. Bileam kannte die Erwählung Jsraels. Der Jnhalt seiner Weissagungen zeigt dieß, besonders das Ruhen derselben auf den Verheißungen an die Patriarchen, die er vielfach im Herzen bewegt haben muß. Er wußte also ohne Jehovah zu fragen, was den Gesandten zu antworten war, und wenn er dennoch fragt, so erklärt sich dieß nur daraus, daß die Neigung seine ohnedem klare Erkenntniß verdunkelt, ihm als möglich und durch Bitten erreichbar dasjenige darstellt, dessen Unmöglichkeit ihm wohl bewußt war. So weit reicht aber doch seine Gottesfurcht, daß er, wenn der Herr seiner Neigung ungünstig entscheidet, nicht dieser, sondern ihm folgen will. Annahmen, wie die von de Geer, er habe, entschlossen seiner Neigung zu folgen, blos vorgegeben, er wolle Jehovah befragen, um sich größere Auctorität und Ehre zu erwerben, gehen aus Mangel an Einsicht in den Character Bileams hervor. — Das „bleibet hier die Nacht" an u. St. und in V. 19., so wie das: „und Gott kam zu Bileam Nachts" in V. 20. zeigt, daß Bileam der göttlichen Einsprachen gewöhnlich in der Nacht theilhaftig wurde. Daraus folgt aber nicht, daß Gott Bileam im Traume sich kund gab, wie dem Abimelech nach Gen. 20, 3., dem Laban nach Gen. 31, 24., wogegen das zu sprechen scheint, daß hier die Mittheilung Gottes zuversichtlich erwartet wird, was auf den Traum nicht zu passen scheint, während sie dort gänzlich unerwartet erfolgt. Auch für die zweite Weise der Manifestation Gottes an die Propheten, durch das Gesicht, vgl. Num. 12, 6., war die Nacht mit ihrer die Eindrücke der äußern Sinnenwelt hemmenden Dunkelheit und Stille besonders geeignet. Wie sehr Bileams Verkehr mit Gott von diesen äußeren Bedingungen abhängig war, zum

Beweise seines niederen Standpunctes, der es ihm nicht erlaubte, sich auf rein innerlichem Wege gegen die Welt abzuschließen, erhellt aus C. 24. V. 3. und V. 15, vgl. z. d. St.

V. 9. Als eine wahrhaft göttliche mußte sich die Erscheinung Bileam deutlich kund geben; sonst würde er ihr nicht wider seine Neigung gefolgt seyn. Das „wer sind jene Männer" dient nicht blos zur Anknüpfung des Gesprächs, sondern soll zugleich durch den ernsten und strafenden Ton, in dem es ohne Zweifel gesprochen wurde, sein schlummerndes Gewissen wecken, ihn zum Nachdenken über den Antrag jener Männer hinführen, und die Kraft der sündigen Neigung brechen, welche ihn in eine falsche Stellung zu jenem Antrage gebracht hatte: Calvin: interrogando, qui sint viri illi, perversum ejus affectum oblique castigat.

V. 15. Den ersten Gesandten Balaks war wahrscheinlich nicht unbemerkt geblieben, daß Bileam sie nur mit widerstrebendem Gemüthe entließ, und sie hatten zugleich die Leidenschaften erkannt, welche ihn ihrem Antrage geneigt machten, seinen Ehrgeiz und seine Habsucht. Auf diese Leidenschaften war die zweite Gesandtschaft berechnet, in ihrer Zusammensetzung aus „Fürsten zahlreicher und geehrter als jene" und in ihren lockenderen Anträgen. Auf diese Weise hoffte Balak leicht sein früheres Widerstreben zu überwinden, sey es nun, daß er dasselbe, wie es wahrscheinlich ist, aus einem Reste schwächlicher Gottesfurcht ableitete, oder daß er es nur für einen Kunstgriff hielt, wodurch er bessere Bedingungen erhalten wollte (Calvin: flexiloqua sua excusatione visus est accendere desiderium stulti regis, quo pluris suam maledictionem venderet).

V. 17. Das: „ich werde dich sehr ehren" will Clericus blos auf die Geschenke, die Verehrungen, das Honorar beziehen. Allein so wenig diese, wie die Antwort Bileams zeigt, auszuschließen sind, so zeigt doch das: „Fürsten zahlreicher und geehr-

ter denn jene“ in V. 15. und der Umstand, daß Balak ihm bis an die Gränze seines Gebietes entgegengeht in 22, 36., daß das ehren nicht blos in Geschenken bestand.

V. 18. Der in diesem V. enthaltene erste Theil der Antwort Bileams darf nicht von dem zweiten isolirt werden, den der folgende mittheilt, der Aufforderung an die Gesandten dazubleiben, damit er vernehme, was der Herr ferner zu ihm rede: Calvin: etsi autem videtur impostor in hoc secundo responso longe animosior, quam prius, mox tamen detecto fuco prodit duplicem animum. Mit Recht bemerkt Calvin in Bezug auf diesen zweiten Theil: huc tendit conatus Bileami, ut deus retractando se ipsum abneget, welche Absicht er als eine plus quam sacrilega impietas bezeichnet. Er wagt es nicht gradezu wider Gott zu handeln, aber in sündiger und thörichter Verblendung hofft er, daß Gott seiner Leidenschaft zu Liebe seinen Willen ändern und somit sein Wesen, auf dem derselbe beruhte, verläugnen werde. Übrigens zeigt schon das: „wenn Balak mir gibt sein ganzes Haus voll Gold und Silber,“ daß die Anerbietungen des Königs auf Bileam einen tiefen Eindruck gemacht haben, und daß er ihm gern zu Willen seyn möchte, wenn er nur dürfte. — Das: „ich vermag nicht“ bezeichnet nicht ein physisches, sondern ein moralisches Unvermögen, beruhend auf sittlicher Scheu vor Gott und Furcht vor seiner Strafe. Das: „zu überschreiten den Mund des Herrn“ wird erläutert durch 1 Sam. 15, 24.: „und Saul sprach zu Samuel: „ich habe gesündigt, denn ich habe überschritten, עברתי, den Mund des Herrn, und deine Worte,“ vgl. das parallele: verachten das Wort des Herrn, in V. 23., und das entgegengesetzte: hören auf die Stimme des Herrn, in V. 22. Hiernach ist den Mund des Herrn überschreiten s. v. a. seine Befehle übertreten, vgl. das: den Bund des Herrn überschreiten, in Deut. 17, 2., Jos. 23, 16. Daß in dem: „zu thun

Kleines oder Großes" das Thun sich nicht auf die That im engeren Sinne bezieht, sondern auf das Wort, erhellt aus der Natur der Sache — das Handeln, das von Bileam verlangt wurde, war ja ein Reden —, aus der Vergleichung des: „nur das Wort, das ich zu dir reden werde, das sollst du thun," in V. 20., und ganz besonders aus C. 24, 13., wo das: „ich vermag nicht zu überschreiten den Mund des Herrn, zu thun Gutes oder Böses aus meinem Herzen" erklärt wird durch das gleich darauf folgende: „was der Herr reden wird, das werde ich reden."

V. 20. Wie die hier ertheilte Erlaubniß Gottes zur Reise mit der früheren abschläglichen Bescheidung, und dem folgenden „Gott zürnte, daß er ging," und dieß Letztere wieder mit der neuen Weisung mit den Moabitischen Gesandten zu ziehen in V. 35., in Einklang zu bringen sey, ist in den Beiträgen Th. 3. S. 469. gezeigt worden. Da diese Erörterung für das Verständniß der Geschichte Bileams von nicht geringer Bedeutung ist, so glauben wir sie für diejenigen, welchen die Beiträge nicht zur Hand sind, in der Note mittheilen zu müssen.*) Hier nur so

---

*) „Gott der Unwandelbare — bemerkt Hartmann S. 499. — verbietet heute dem Bileam mit den Leuten zu ziehen, V. 12., und morgen, als er sich anders bedacht, befiehlt er die Reise in Gesellschaft derselben anzutreten, V. 20. Und als er nun auf den Weg sich begeben, entflammt nach V. 22. Jehovahs Zorn gegen ihn. Wie nun Bileam, durch diese ihm ganz unerklärliche Erscheinung bestürzt gemacht, einlenken will, erhält er in V. 35. plötzlich die Weisung, nein, du sollst mit den Leuten ziehen."

Daß hier ein Mißverständniß zu Grunde liegt, steht schon von vorn herein fest. Schon der Name Jehovah leistet Bürgschaft dafür, daß kein Israelit je auf den Gedanken kommen konnte, Gott eine so kindische Wandelbarkeit zuzutrauen. Und dann, Bileam selbst sagt C. 23, 19.: „Gott ist kein Mensch, daß er lüge und kein Menschensohn, daß ihn gereue, sollte er sprechen und nicht thun, und reden und nicht ausführen?" Er und der Verf., der ihn redend einführt, haben also die klarste Erkenntniß von der Unwandelbarkeit Gottes.

In V. 6—17. war immer von dem Gehen in enger Verbindung mit dem Versuchen die Rede gewesen. Vgl. V. 6.: „Und jetzt gehe doch, ver-

viel: Das: „wenn die Männer gekommen sind dich zu rufen" ist nur nach Bileams von sündiger Neigung beherrschter Mei-

---

fluche mir dieses Volk," V. 11.: „Gehe, verfluche es mir," V. 12.: Und Gott sprach zu Bileam: nicht sollst du gehen mit ihnen, nicht sollst du verfluchen dieses Volk." Gehen ist hier so sehr = verfluchen, daß die copula ausgelassen wird. V. 14. 16. 17. Wie konnte dieß auch anders seyn? Weder Balak noch Bileam war mit dem Gehen an sich gedient. Balaks Trachten nach Vernichtung der Israeliten und Bileams Geld- und Ehrgeiz fand seine Rechnung nicht dabei.

In V. 20. wird diese Verbindung durch einen beschränkenden Zusatz aufgehoben: „Und Gott kam zu Bileam bei Nacht und sprach zu ihm: wenn um dich zu rufen die Männer gekommen sind, so mache dich auf, gehe mit ihnen; nur das Wort, das ich zu dir reden werde, sollst du thun." Da das frühere Verbot gegen das Gehen in concreto, in einer bestimmten Absicht gerichtet gewesen, hier aber nur das Gehen in abstracto erlaubt wird, so wird dem Bileam hier nichts erlaubt, was ihm früher verboten worden. Im Gegentheil, das frühere Verbot wird in der der Erlaubniß angehängten Clausel ausdrücklich wiederholt.

Wegen des Zusatzes: nur das Wort u. s. w., kann das: mache dich auf, gehe, nur permissiv aufgefaßt werden, worauf auch das: wenn diese Männer gekommen sind dich zu rufen, hinführt. Wenn du einmal meinst, die Einladung nicht ganz zurückweisen zu können, so magst du immerhin gehen.

Der Sache nach war, wie schon bemerkt, das Verbot des Gehens in concreto zugleich gegen das Gehen überhaupt gerichtet, da dieß außer dem verbotenen keinen vernünftigen Zweck haben konnte. Daß beides hier von einander getrennt, das Eine verboten, das Andere erlaubt wird, geschieht nur mit Beziehung auf Bileams sündige Neigung. Es war von Anfang an Gottes Wille, daß Bileam gehen sollte. Gott will ihn als Mittel zu seinen Zwecken gebrauchen. Dieß kann aber erst dann geschehen, nachdem in ihm die Neigung sich geltend gemacht hat, Gott als Mittel zu seinen Zwecken zu gebrauchen. Zuerst also wird ihm das an sich Gute gerathen, das Gehen, das ihm zum Untergange gereichen sollte, einfach untersagt. Nachher wird ihm zur Strafe für seine sündige Neigung das Gehen an sich erlaubt.

Man hat gar nicht nöthig, mit de Geer, de Bileamo. Utrecht 1816 S. 39., u. A. den 22sten Vers durch gezwungene Erklärungen zu martern. Das: und es entbrannte der Zorn Gottes, daß er ging, erklärt sich nach dem Bemerkten von selbst. Es war unnöthig hinzuzusetzen, um Israel zu verfluchen oder etwas der Art, wie der Araber der Sache nach ganz richtig übersetzt: ideo quod lucri cupiditate ductus abierat. Denn hätte Bileam nicht eine böse, dem Befehle Gottes zuwiderlaufende Absicht gehabt, so würde er gar nicht gegangen seyn. Er dachte: habe ich erst die Erlaubniß zum Gehen, so wird sich das Andere schon finden.

Da Gottes Zürnen gegen das Gehen Bileams in gewisser Absicht

nung ein Grund: solche Ehre und solchen Gewinn kann man doch nicht abweisen. Eben weil der Grund nur ein subjectiver, kann auch das: gehe, nur permissiv aufgefaßt werden, und über Bileam ergeht mit Recht der Zorn Gottes, „weil er — nach Lüderwalds Ausdrucke — die mindere Zulassung der stärkeren und positiven ersten Untersagung vorgezogen,“ in der seinem Gewissen anheimgestellten Sache gegen sein Gewissen entschieden hatte. In V. 35. sind, obgleich die Worte denen in unserm Verse ziemlich gleich sind, doch die Umstände wesentlich verschieden. Bileam hatte jetzt einmahl sein Wort an die Moabitischen Gesandten gegeben. Er konnte jetzt mitgehen in der einfachen Absicht es zu erfüllen, während früher, wo es in seiner Gewalt stand Ja oder Nein zu sagen, das Mitgehen eine Versündigung war. Man kann es auch als Strafe für Bileam betrachten, daß ihm jetzt das Mitgehen nicht blos erlaubt, sondern auch befohlen wurde. Die Reise, die er früher im Dienste seiner sündigen Neigung unternommen, muß er jetzt, nachdem jede Hoffnung zu ihrer Befriedigung verschwunden, im Dienste Gottes fortsetzen.

Cap. 22, V. 22—35.

Psychologisch vollkommen begründet ist die Annahme de Geers, daß der hier erzählte Vorfall sich ziemlich in der Nähe des Moabiterlandes zugetragen habe. Je näher Bileam dem Ziele seiner Reise kam, desto mehr übten die Ehren und Güter, die seiner dort harrten, wenn er dem Verlangen des Königs ent-

---

gerichtet ist, so steht es nicht damit in Widerspruch, wenn ihm nachher das Gehen an sich erlaubt wird. Das הַדֶּרֶךְ in V. 32.: „Denn der Weg ist verderblich vor mir,“ versteht Bileam fälschlich von der Reise in abstracto, ganz natürlich; da er nur gegangen war um zu thun was er nicht thun sollte. In V. 35. wird er belehrt, daß die Reise in concreto gemeint ist.

sprach, eine anziehende Gewalt über ihn aus. Erst nach und nach konnte die Leidenschaft sein Herz also verblenden, daß er für das vor Augen liegende keine offnen Augen mehr hatte. In der Nähe der Versuchung endlich war die kräftige Warnung besonders gut angebracht.

Der Ehrgeiz und die Habsucht, die sich schon früher kräftig bei Bileam geregt hatten, nahmen auf der Reise mehr und mehr überhand und drohten die letzten Reste der Gottesfurcht zu ersticken. Blieb er sich selbst überlassen, so stand zu erwarten, daß er, dem Ansinnen Balaks Folge leistend, Israel fluchte. Dieser Fluch würde allerdings an sich bedeutungslos gewesen seyn. Allein für das Bewußtseyn Israels und das seiner Feinde hatte er große Bedeutung. Bei dem großen Rufe, der ihm voranging, mußte er auf Israel niederschlagend, auf die Feinde erhebend wirken, und das um so mehr, da Bileam sich als Diener des Gottes Israels darstellte. Sprach er dagegen statt des verlangten Fluches Segen aus, so mußte dieß eine um so mächtigere Wirkung ausüben, da er hierin gegen seinen eignen Vortheil handelte, der ihm, wie allgemein bekannt war, sehr am Herzen lag. Eine die natürliche Entwickelung durchbrechende Einwirkung Gottes war daher hinreichend indicirt. Die Art, wie er sich zu der göttlichen Manifestation Anfangs verhielt, zeigt hinreichend, wie weit es schon mit ihm gekommen, wie nöthig dieselbe war, wenn der Fluch gehindert werden sollte. Die Erscheinung des Engels des Herrn, die selbst der Eselin sichtbar ist, entzieht sich seinem durch die Sünde verdunkelten Auge. Cum magno prophetae dedecore — bemerkt Calvin — patefacta fuit prius asinae angeli gloria. — — visiones extraordinarias ante jactabat, nunc quod bestiae oculis expositum est, eum fugit, unde haec tanta caecitas, nisi ex avaritia, qua sic fuerat obstupefactus, ut turpe lucrum sanctae dei vocationi praeferret. Das Widerstreben der Eselin, veranlaßt durch die drohende Erschei-

nung des Engels des Herrn, und bestimmt ihn auf beschämende Weise zu sich selbst zu bringen, leitet er Anfangs aus sträflicher Widerspenstigkeit ab, und sein Zorn richtet sich gegen sie, statt daß er ihn gegen sich selbst hätte richten sollen. Doch da diese Ableitung durch die Worte zurückgewiesen wird, welche die Eselin an ihn richtet, hinweisend auf den treuen Gehorsam, den sie ihm von jeher geleistet, so schlägt er in sich, die Kraft der Sünde wird gebrochen, und dem also Vorbereiteten kann Gott die Augen öffnen, so daß er den Engel mit gezogenem Schwerte vor sich auf dem Wege stehen sieht. Die ernste Warnung und Drohung, die dieser an ihn richtet, findet bei ihm Eingang. Er bekennt, daß er gesündigt hat und erbietet sich zurückzukehren. Da es aber nicht blos in Gottes Absicht liegt, daß er nicht fluchen, sondern daß er segnen soll, so erhält er die Weisung die Reise fortzusetzen; nur solle er nichts anderes reden als was Gott zu ihm reden werde.

V. 22. Und es entbrannte der Zorn Gottes, daß er ging. Und es stellte sich der Engel Jehovahs in den Weg als sein Widersacher. Er ritt aber auf seiner Eselin und seine zwei Knaben mit ihm. V. 23. Und die Eselin sah den Engel Jehovahs im Wege stehen, und sein Schwert entblößt in seiner Hand, und die Eselin bog aus dem Wege und ging auf dem Felde, Bileam aber schlug die Eselin, daß er auf den Weg sie lenke. V. 24. Und der Engel Jehovahs stand auf einem engen Pfade zwischen Weinbergen, da auf beiden Seiten Wände waren. V. 25. Und die Eselin sah den Engel des Herrn, und drängte sich an die Mauer und drängte den Fuß Bileams gegen die Mauer; und er schlug sie noch mehr. V. 26. Und der Engel Jehovahs ging weiter und trat an einen Ort, da kein Weg war zu weichen weder zur Rechten noch zur Linken. V. 27. Und die Eselin sah den Engel Jehovahs und warf sich nieder unter Bileam. Da

entbrannte der Zorn Bileams und er schlug die Eselin mit dem Stabe. V. 28. Und Jehovah that der Eselin den Mund auf und sie sprach zu Bileam: was habe ich dir gethan, daß du mich geschlagen hast nun schon dreimal? V. 29. Sprach Bileam zur Eselin: daß du mich höhntest; wäre nur ein Schwert in meiner Hand, so wollte ich jetzt dich erwürgen. V. 30. Da sprach die Eselin zu Bileam: bin ich nicht deine Eselin, auf der du geritten von jeher bis auf diesen Tag? Habe ich wohl je gepfleget dir also zu thun? Er sprach: nein. V. 31. Da öffnete Jehovah die Augen Bileams und er sah den Engel Jehovahs im Wege stehen, mit gezogenem Schwerte in der Hand, und er neigte sich und warf sich nieder auf sein Antlitz. V. 32. Und der Engel Jehovahs sprach zu ihm: warum hast du deine Eselin nun schon dreimahl geschlagen? Siehe ich bin ausgegangen als dein Widersacher; denn verkehrt ist der Weg vor mir. V. 33. Und die Eselin sah mich und wich aus vor mir dreimahl; vielleicht bog sie (deinetwegen) aus, weil ich sonst dich getödtet und nur sie lebendig behalten hätte. V. 34. Da sprach Bileam zu dem Engel Jehovahs: ich habe gesündigt, denn ich wußte nicht, daß du mir entgegenstandest im Wege, und nun, so dirs nicht gefällt, will ich zurückkehren. V. 35. Und der Engel Jehovahs sprach zu Bileam: ziehe hin mit den Männern, nur, das Wort, das ich zu dir reden werde, das sollst du reden. Also zog Bileam mit den Fürsten Balaks.

Die Hauptfrage, welche sich bei diesem Abschnitte darbietet, ist die, ob das Reden der Eselin als ein innerlicher oder als ein äußerlicher Vorgang aufzufassen sey, ob die Worte, die ihr beigelegt werden, wirklich und dem äußeren Ohre Bileams und seiner Begleiter vernehmlich von ihr ausgingen, oder ob die Rede nur für den inneren Sinn Bileams vorhanden war, er in der Vision die Worte vernahm. Ehe wir diese Frage beantworten, müssen

müssen wir bemerken, daß die beiden Ansichten nicht so weit von einander entfernt sind, als es wohl scheinen möchte. Bei der innerlichen Auffassung bleibt es immer doch Wesenssprache, was die Eselin redet; sie spricht nichts, als was ihr Anblick dem Seher sagte; sie ist es, die den Propheten straft, die ihr geliehene Stimme ist nur ihr Dollmetscher. Bei der äußerlichen Auffassung gehört das Sprechen der Hauptsache nach nicht weniger Gott an, als bei der innerlichen; von ihm kommt nicht blos der Gedanke, der das Wort eigentlich erst zum Worte macht (Bochart, obgleich die äußerliche Auffassung festhaltend, muß doch bemerken: non tamen hic verus fuit asinae sermo. sermo enim est imago mentis. et τὸν λόγον προφορικὸν praecedit ὁ ἐνδιάθετος. at in asina nihil fuit tale. non capiebat animo voces, quas ore suo proferebat), sondern auch das Wort selbst, zu dessen Hervorbringung in ihrem Organismus alle Grundbedingungen fehlen. Nur zum Scheine ging also auch nach dieser Auffassung die Rede von der Eselin aus. Die Frage stellt sich also eigentlich so: hat Gott die Eselin innerlich oder äußerlich zu Bileam reden lassen, hat er ihre Wesenssprache also Bileam vernehmlich gemacht, daß er das jedenfalls ihm allein angehörige Wort aus dem Munde der Eselin in sein äußeres, oder also, daß er es in sein inneres Ohr gelangen ließ. Man sieht gleich: für die Sache ist beides vollkommen dasselbe; die Differenz ist eine rein formelle. Zur wesentlichen wird sie nur dann, wenn man den Gegensatz des innerlich und äußerlich in den des wirklich und nicht wirklich verwandelt, wenn man der Vision die Einbildung substituirt.

Für die Äußerlichkeit des Vorganges nun haben die Vertheidiger derselben, die nicht immer den Unterschied zwischen ihr und der Realität scharf genug gefaßt haben, folgende Gründe angeführt. 1. In einem geschichtlichen Buche und einer einen geschichtlichen Character tragenden Erzählung sey es willkührlich, die Innerlichkeit eines Vorganges anzunehmen, wenn dieß nicht

ausdrücklich bemerkt werde. Es ist aber leicht, diesem Grunde eine ganze Anzahl von Fällen aus der heiligen Schrift entgegenzustellen, in denen in historischer Relation über innerliche Vorgänge ohne ausdrückliche Bemerkung, daß sie innerliche seyen berichtet wird, eine Thatsache, welche sich daraus erklärt, daß der Unterschied des innerlich und äußerlich als ein blos formeller den Verff. wenig in Betracht kommt, weshalb sie auch da, wo sie das eine oder das andere bemerken, dieß nur sehr kurz und beiläufig thun. Steht es fest, daß nach der Ansicht der heiligen Schriftsteller Erscheinungen in der Vision und im Traume dieselbe Realität hatten, wie die im wachen Zustande, und dieß steht ja schon allein durch Num. 12, 6. fest, wo Gesichte und Träume als die ordentlichen Weisen der Kundgebung Gottes an die Propheten bezeichnet werden, so auch, daß es nicht unbedingt nothwendig war genau zu bezeichnen, wo das eine und das andere stattfand; diese Nothwendigkeit ist nur für das moderne Bewußtseyn vorhanden, dem Vision und Traum an die Einbildung gränzen, und als ganz der Subjectivität angehörend betrachtet werden. Doch wir wollen eine Anzahl von Beispielen innerlicher Vorgänge, die nicht ausdrücklich als solche bezeichnet werden, anführen. Daß Abraham den Befehl, seinen Sohn als Brandopfer darzubringen, im nächtlichen Gesichte erhielt, wird durchaus nicht ausdrücklich gesagt, und doch wird es in dem: „Und Abraham stand frühmorgens auf" in Gen. 23, 3. vorausgesetzt. Ebenso verhält es sich auch mit dem Befehle Gottes an Abraham in Gen. 21, 12. 13., daß er, in Saras Forderung willigend, Ismael und Hagar fortsenden solle, wo auch in V. 14. folgt: „Und Abraham stand frühmorgens auf." In Gen. 15. wird nur das gleich Anfangs erwähnte Wort Gottes an Abraham mit einem einzigen Worte als innerlich an ihn ergangen bezeichnet („es geschah das Wort des Herrn an Abraham im Gesichte" V. 1.), und doch läßt sich nicht zweifeln, daß auch

das Folgende der Vision angehört. Dafür spricht außer der Analogie die Beschaffenheit des Erzählten. Nach V. 5. wird Abraham ins Freie geführt und hingewiesen auf die Sterne am Himmel, dagegen nach V. 11. ist die Sonne erst dem Untergange nahe. Also bei Tage sah Abraham die Sterne am Himmel, was nur in der Vision möglich ist. Auf die Innerlichkeit des Vorganges führt auch der Inhalt von V. 11., der bei der Annahme der Äußerlichkeit ein unbegreiflicher ist. Die beiden in Num. 12. erwähnten prophetischen Zustände erscheinen in diesem Cap. verbunden. Bei Tage hat Abraham eine Vision, V. 1—11., mit Sonnenuntergang verfällt er in einen prophetischen Schlaf, und die mit der in der Vision erhaltenen eng zusammenhängende Offenbarung, die Abraham in diesem erhielt, wird in V. 12—21. erzählt. — Die Erscheinung der Engel, deren Jakob nach Gen. 32, 2. bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien zu Machanaim gewürdigt wurde, muß eine innerliche gewesen seyn nach Analogie der ihr genau correspondirenden, welche Jakob zu Theil wurde, da er nach Mesopotamien hinzog, Gen. 28, 12., von der ausdrücklich bemerkt wird, daß sie im Traume erfolgte. Und doch wird mit keinem Worte bemerkt, daß der Vorgang ein innerlicher. — Innerlich ist schon nach der Analogie dieser unmittelbar vorhergehenden Thatsache auch der Kampf Jakobs zu fassen, obgleich auch bei ihm keine ausdrückliche Bemerkung des Verf. auf die Innerlichkeit hinbeutet. Auf die Innerlichkeit führt auch die Stelle Hos. 12, 5.: „und er kämpfte gegen den Engel, siegte ob, weinte und flehte ihn um Gnade." Denn in einem äußerlichen Kampfe und Ringen siegt man nicht durch Gebet und Thränen. (Mich.: modus et medium significatur, quo praevaluit Jacobus, quod ex verbis historiae in Genesi facile colligi et concludi potest et ex inspiratione divina habuit Hoseas.) — Den Busch, welcher mit Feuer brannte und doch nicht verzehrt ward, sah wenigstens nach

des Stephanus Meinung Moses in der Vision. Denn das ὅραμα, durch welches dieser nach Act. 7, 31. das Gesehene bezeichnet (ὁ δὲ Μωσῆς ἰδὼν ἐθαύμασε τὸ ὅραμα), steht im N. T. immer, und namentlich in der Apostelgeschichte sehr häufig, von Gesichten der inneren Anschauung, vgl. Act. 9, 10. 10, 3. 17. 19. 11, 5. 12, 9. 11. 18, 9., Matth. 17, 9. — In 1 Sam. 3, 1 ff. wird von der Stimme, die Samuel vernimmt, nicht anders geredet, als ob sie eine äußerliche gewesen wäre; daß Samuel selbst sie für eine solche hält, geht daraus hervor, daß er meint, Eli rufe ihn. Und doch erhellt, daß der Verf. die Stimme als eine innerliche erkannte, deutlich aus den einleitenden Worten in V. 1.: „und das Wort Gottes war theuer in jenen Tagen, und nicht war Gesicht verbreitet,“ wonach der Vorgang den Character eines Gesichtes, חזון, haben muß; dann auch aus V. 15.: „und Samuel fürchtete sich dieses Gesicht, מַרְאָה, Eli anzuzeigen.“ Das מַרְאָה steht immer nur von inneren Gesichten, Visionen. Da die indirecten und beiläufigen Hinweisungen auf die Innerlichkeit des Vorganges nicht in Betracht kommen können, so steht es fest, daß der Verf. innerlich Vorgegangenes ohne weiteres in der Reihe des äußerlich Vorgegangenen erzählt, und wir gewinnen die Berechtigung dieß, wenn Gründe darauf führen, auch an andern Stellen anzunehmen, wo jene indirecten und beiläufigen Hinweisungen fehlen. — Aus dem N. T. ist besonders lehrreich Joh. 12, 28. 29. Der Apostel redet dort von einer Stimme, die vom Himmel gekommen, in einer Weise, in der wir nur von einer äußerlich vollkommen vernehmbaren reden würden (ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ: καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω), und doch erhellt aus dem Folgenden, daß sie der Hauptsache nach dem Gebiete des inneren Sinnes angehörte, und daß sie sich dem äußeren Sinne nur als ein dumpfes Geräusch kund gab. Nur die geistlich Entwickelten vernehmen bestimmte Worte; die weniger Geförderten merken zwar, daß gesprochen wird, aber

nicht was; der große Haufe vernimmt blos ein Getöse (ὁ οὖν ὄχλος ὁ ἑστὼς καὶ ἀκούσας, ἔλεγε βροντὴν γεγονέναι· ἄλλοι ἔλεγον· ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν.) Ähnlich verhält es sich auch bei der Bekehrungsgeschichte des Paulus. Auch hier wird in der Erzählung selbst mit keinem Worte angedeutet, daß der Vorgang als ein innerlicher zu fassen, und doch erhellt aus Act. 9, 7.: οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἱστήκεισαν ἐννεοὶ, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ ϑεωροῦντες, und 22, 9.: οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες, τὸ μὲν φῶς ἐϑεάσαντο καὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο, τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι, daß er der Hauptsache nach ein solcher war. Nur mit ihrem äußersten Ende reichte die Erscheinung in das Gebiet des äußeren Sinnes. Nur von Paulus, dem der innere Sinn geöffnet war, wurde die Gestalt des Redenden gesehen, nur von ihm wurden seine Worte vernommen. Die Umstehenden sahen nur einen Lichtschimmer und hörten nur ein Getöse.

Als den Hauptgrund, weshalb in der Schrift das in der Vision Geschaute und Gehörte so wenig streng von dem mit den äußeren Sinnen Vernommenen geschieden wird, bezeichneten wir schon den, daß die Differenz keine sachliche, sondern nur eine rein formelle ist. Als Nebengrund kann noch das geltend gemacht werden, daß das innere Vernehmen nicht einen reinen Gegensatz des äußern bildet, sondern sich als Product derselben Kraft darstellt, der auch das äußere Vernehmen angehört, so daß der Vernehmende selbst in manchen Fällen nur durch die dazu tretende Reflexion das Innerliche von dem Äußerlichen unterscheiden kann. Faßt man das äußere und das innere Vernehmen als reinen Gegensatz, so sind die schon angeführten Fälle schwer erklärlich, in denen die geistig Entwickelten vor den Rohen nur das Mehr des Sehens und Hörens voraus haben. Dann führt auf eine nahe Beziehung des inneren Vernehmens zu dem äußeren die Stelle 2 Cor. 12, 2—4., wo Paulus be-

kennt nicht zu wissen, ob sein Entrücktwerden in den Himmel ein rein innerlicher, oder zugleich ein äußerlicher Vorgang gewesen sey (εἴτε ἐν σώματι, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα· ὁ θεὸς οἶδεν). — Wenn Göthe in der bekannten Stelle in seinem Leben Bd. 3. S. 84. sagt: „Ich sah, nicht mit den Augen des Leibes, sondern des Geistes mich mir selbst, denselben Weg zu Pferde wieder entgegenkommen, und zwar in einem Kleide, wie ich es nicht getragen; es war hechtgrau mit etwas Gold," so gehört das: nicht mit — sondern des Geistes, offenbar der hinzutretenden Reflexion an. In der Form des Sehens selbst lag nichts, wodurch es sich als different von dem leiblichen ankündigte. *)

*) Geistreiche Bemerkungen über den Zusammenhang des innern und äußeren Vernehmens findet man bei Passavant, Unterss. über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen, zweite Aufl. Frankfurt 1837. So heißt es S. 27.: „Wo einmahl ein Nervensystem vorhanden ist, ist es, wenigstens im gesunden Zustande, das alleinige Substrat für die Empfindung und der alleinige Erreger der animalischen Bewegung. Allein die Nerventhätigkeit vermag über ihr Organ hinaus zu wirken. Statt ihre Wirkung am Nervenende, wo die Empfindung entsteht, zu beschließen, überschreitet sie diese Gränze und übt unmittelbar einen Einfluß auf nähere und fernere Gegenstände aus." Ferner S. 50 ff.: „Aus der vorausgegangenen Darstellung der organischen Kräfte ging hervor, daß der Organismus die allgemeinen Naturkräfte sich unterordnet vermöge seines selbstthätigen Principes, und daß er außer seiner durch Organe vermittelten Wirkung auf die Außenwelt, auch eine unmittelbare dynamische Wirkung auf dieselbe ausübt. So entstand uns der Begriff des magnetischen, magischen Handelns. Auf ähnliche Weise verhält es sich nun mit dem Vernehmen der äußeren Gegenstände. Das Lebensprincip der thierischen Organismen bildet sich wie alle Organe, so auch diejenigen, durch welche die Seele die Außenwelt wahrnimmt, sie empfindet, es bildet sich die Sinnesorgane. Nicht das Vorhandenseyn des Auges und des Ohres ist die letzte Ursache des Sehens und des Hörens, sondern der im lebendigen Keime des Thieres wirkende Trieb, mit der leuchtenden und tönenden Welt in Berührung zu kommen, welcher zwar unbewußt, aber nach Zwecken thätig, sich Auge und Ohr bildet. — — Wenn aber die Nervenkraft, welche in den Sinnesorganen die Empfindung bedingt, allerdings im gewöhnlichen Zustande an diese Organe gebunden ist, so sprechen die mannigfaltigen Erscheinungen der Ekstase dafür, daß diese Nerventhätigkeit auch über die gewohnten Gränzen hinausreichen kann, und so der

2. Die Vertheidiger der äußerlichen Auffassung behaupten, es lasse sich gar nicht bestimmen, wo die Vision anfange und wo sie aufhöre, was als innerlich und was als äußerlich vorgegangen zu nehmen sey. Allein diese Bestimmung ist gar nicht schwierig. So lange und sofern sich die Erzählung ganz auf dem gewöhnlichen Gebiete bewegt, berichtet wie Bileam seine Eselin sattelt, mit den Fürsten Moabs abreist, seine beiden Diener mitnimmt, ferner wie die Eselin vom Wege abbiegt, ihn an die Mauer klemmt und zuletzt unter ihm niedersinkt, wie sie von ihm geschlagen wird, ist nur an äußere Vorgänge zu denken, und Annahmen wie die von Steudel, der (vermeintliche) Traum könne schon in V. 21. oder 22. beginnen, müssen als vollkommen abentheuerlich betrachtet werden. Mit demselben Rechte könnte man ja auch die ganze Geschichte Bileams für einen Traum erklären. Erst bei Thatsachen, die wenigstens ebenso sehr vor das Forum des inneren Sinnes gehören, wie vor das des äußeren, wie die Erscheinung des Engels mit dem gezogenen Schwerte und das Reden der Eselin, entsteht die Frage, ob sie als äußerlich oder als innerlich vorgegangen zu nehmen seyen und diese Frage muß nach sichern Gründen beantwortet werden, wie wir dieß nachher versuchen wollen.

3. Das „Gott öffnete den Mund der Eselin" führe auf einen äußerlichen Vorgang. Diese Worte entscheiden allerdings gegen diejenigen, welche an eine bloße Einbildung Bileams denken. Sie stellen, wie Steudel richtig bemerkt, das Reden der Eselin als etwas ganz außerordentliches, durch die Wirksamkeit Jehovahs selbst hervorgerufenes dar. Wie aber dieß Reden

---

äußere Pol der Empfindung nicht an die Peripherie des Körpers nothwendig gebunden ist. — — Wenn man die verschiedenen Sinnesthätigkeiten als Modificationen eines Centralsinnes nimmt, so läßt sich eben sowohl ein intensiv wie extensiv gesteigertes Wirken dieses Centralsinnes als ein solches der besonderen Sinne denken; ein Hellsehen durch den Ursinn und durch die eigenthümlich modificirten Sinne."

erfolgte, ob für den inneren Sinn, oder für den äußeren, darüber sagen sie gar nichts aus, wie dieß denn auch für den Verf., dem es nur auf die göttliche Causalität bei der Sache ankam, etwas völlig gleichgültiges war.

4. Petrus wenigstens, wird behauptet, habe nach 2 Petr. 2, 15. 16.: ἐπλανήθησαν ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βοσὸρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν, ἔλεγξιν δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας· ὑποζύγιον ἄφωνον, ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθεγξάμενον ἐκώλυσε τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν, den Vorgang als einen äußerlichen betrachtet. Allein daß von einem eigentlichen Reden der Eselin nicht die Rede seyn kann, auch wenn der Vorgang als ein äußerlicher gefaßt wird, zeigten wir schon früher. Die Stelle behält auch bei der innerlichen Auffassung ihre volle Bedeutung. Ob das Reden der Eselin innerlich oder äußerlich vernommen wurde, ob Gott den Ton im Munde der Eselin oder im Ohre Bileams bildete, immer bleibt dasjenige wahr, was über die Bedeutung des Vorgangs Petrus und seinen Gedanken weiter entwickelnd Calvin bemerkt: Poterat statim angeli verbis ipsum castigare, sed quia absque gravi ignominia non satis severa fuisset objurgatio, bestiam ei constituit magistram. Accedit quidem postea vox angeli: sed quia tam indocilis fuerat, pro merito tractatur, ut quum profecerit in schola asinae, deum audire incipiat. — negat se prius fuisse refractariam. ergo si qua in misero scintilla intelligentiae fuisset, reputare debuit quidnam sibi vellet illa novitas et subita mutatio. Sic a veterno expergefactus fuit, quo attentius loquentem deinde angelum audiret. Das eigentlich Beschämende für Bileam war das Sehen der Eselin und ihr daraus hervorgehendes Thun. Er ist durch seine habsüchtigen und ehrgeizigen Gedanken so abgestumpft und verhärtet, daß er keine Ahnung von der Anwesenheit des Engels hat, obgleich dieselbe sich so deutlich kund gibt, daß selbst die Eselin einen dun-

kein Eindruck davon erhält, und daß er selbst durch das, diesen Eindruck darlegende Bezeigen der Eselin nicht zur Besinnung gebracht wird. Das Reden der Eselin kommt, wie man es auch faßt — von der Annahme eines äußerlichen Vorganges aus muß auch Augustinus qu. 50. in Num. bemerken: Cum deus utique non asinae animam in naturam rationalem vertisset, *sed quod illi placuerat, ex illa sonare fecisset*, ad illius vesaniam cohibendam — jedenfalls nur als Vermittelung der in dem Sehen und Thun derselben liegenden Beschämung in Betracht. (Mark: ut per asinae dicta convinceretur, qui ad ejus facta noluerat decenter attendere.) Es weist die falsche Erklärung des Thuns zurück, die sich Bileam in seiner Verblendung gebildet hatte, und bereitet ihn auf diese Weise vor zur Erkenntniß der wahren Ursache. Was das sprachlose Thier mit Menschenstimmen redete, diente nur dazu Bileam auf dasjenige aufmerksam zu machen, was das vernunftlose Thier gesehen, er aber, der vernünftige, und was noch mehr ist, der Seher, übersehen hatte. Hätte die Eselin nicht gesehen, so hätte ihr Reden, was jedenfalls eigentlich nicht ihr angehört, keine Bedeutung gehabt, und man sieht nicht ein, warum die Beschämung nicht gleich von dem Engel des Herrn ausgeht. Vermittelung der in dem Sehen liegenden Beschämung ist das Reden der Eselin nicht weniger, wenn man den Vorgang innerlich, als wenn man ihn äußerlich auffaßt.

Nachdem wir also die Gründe für die Annahme eines äußerlichen Vorganges beseitigt haben, müssen wir noch die positiven Gründe darlegen, welche für die Innerlichkeit sprechen. 1. Gesichte und Träume werden in Num. 12, 6. als die ordentlichen Weisen der Kundgebung Gottes an die Propheten bezeichnet, und da Bileam zu den Propheten gehörte, und das Reden der Eselin zu den Kundgebungen Gottes, von dem ausdrücklich gesagt wird, daß er den Mund der Eselin geöffnet, so müssen

wir schon aus diesem allgemeinen Grunde, wenn nichts entgegensteht, und daß nichts entgegensteht, sahen wir schon, annehmen, daß der Vorgang ein innerlicher gewesen.

2. Bileam bezeichnet sich in den Einleitungen zu seiner dritten und vierten Weissagung, C. 24, 3. 4. 15, 16. als den Mann mit verschlossenem leiblichem Auge, der die Worte Gottes hört, die Gesichte des Allmächtigen sieht, dem, wenn er in der prophetischen Ekstase niederfällt, die Augen aufgethan werden. Was ein solcher Mann, ein Seher von Profession, auf seinem eigenthümlichen Gebiete sieht und hört, das hat die Voraussetzung der Innerlichkeit entschieden für sich, so daß das Gegentheil durch unwiderlegliche Gründe dargethan werden muß. Ferner, daß Bileam keine andere Offenbarungsform kannte, als die der innerlichen Mittheilung, erhellt aus C. 22, 8 und 19., wo er die Moabitischen Gesandten einladet, die Nacht, die Zeit der prophetischen Visionen (vgl. z. B. Sach. 1, 8 ff.) und Träume (vgl. z. B. Dan. 7, 1. 2.), bei ihm zu bleiben, damit er göttlicher Mittheilungen theilhaftig werden möge. Endlich, es läßt sich nicht zweifeln, daß die, dem Reden der Eselin unmittelbar vorhergehende Erscheinung des Engels einen innerlichen Character hatte, obgleich dieß bei ihr ebenso wenig bemerkt wird, wie bei dem Reden der Eselin. War aber die Erscheinung des Engels für Bileams geistliches Auge, so war auch die Stimme der Eselin aller Wahrscheinlichkeit nach für sein geistliches Ohr. Daß aber die Erscheinung des Engels des Herrn einen innerlichen Character hatte, dafür sprechen folgende Gründe. Zuerst Bileam sieht den Engel Anfangs nicht. Dieß läßt sich nicht denken, wenn die Erscheinung in das grobmaterielle Gebiet hineinfiel, erklärt sich aber leicht, wenn die Erscheinung einen innerlichen Character hatte. Denn dann findet das: κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται in 2 Cor. 3, 15. hier seine Anwendung. Sein inneres Auge, starr hingerichtet auf die zu erwartenden Gelder

und Ehren, sieht nicht was vor Augen liegt. Nur als Ausflucht ist dasjenige zu betrachten, wodurch die Vertheidiger der äußerlichen Auffassung das anfängliche Nichtsehen Bileams zu erklären suchen, wie z. B. Mark p. 398. bemerkt: sive obtusiori semper fuerit visu, sive oculi scotomate nunc essent percussi, sive aliorsum spectaverit, sive mens in alia omnia fuerit magis intenta. Diese Annahmen, nach denen das Nichtsehen entweder als ein von Gott gewirktes, oder als ein rein zufälliges erscheint, heben noch dazu die Bedeutung des Vorganges ganz auf. Diese erfordert nothwendig, daß das Nichtsehen Bileams ein verschuldetes war. Ohnedem ist ja auch der Vorgang mit der Eselin bedeutungslos. Wie kann ihr Sehen ihm zur Beschämung gereichen, wenn sein Nichtsehen ein unschuldiges? Daß es dieß nicht war, zeigt auch V. 34. Das „ich habe gesündigt" des Bileam kann sich nicht auf die Mishandlung des Thieres an sich beziehen, sondern nur darauf, daß er das Thier unter diesen Umständen mishandelte. Ist das Nichtsehen aber ein unverschuldetes, so ist auch das: „ich habe gesündigt" nicht motivirt. Das: „ich habe gesündigt" wird dort also begründet: „denn ich wußte nicht, daß du mir entgegenstandest auf dem Wege." Wäre das Nichtwissen ein unverschuldetes, nicht der sündige Grund des Sündigens, so müßte es vielmehr heißen: „ich habe nicht gesündigt." Daß aus dem späteren: „Gott entblößte die Augen Bileams" nicht etwa geschlossen werden darf, daß das Nichtsehen Bileams kein verschuldetes, zeigen Stellen wie Deut. 29, 3.: „Und nicht hat der Herr euch gegeben ein Herz zu erkennen und Augen zu sehen und Ohren zu hören bis auf diesen Tag," wozu Michaelis: nempe deus non *dedit*, quia vos noluistis, Matth. 23, 37. coll. 25, 29.: τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται. Daß Gott nicht gegeben, er der sehnlich wünschte ihnen geben zu können — vgl. 5, 26.: „o hätten sie doch ein solches Herz, daß sie mich fürch-

teten und meine Gebote hielten" —, erscheint hier als Object schwerer Anklage gegen Israel. So würde er auch hier Bileams Augen gleich geöffnet haben, wenn dieß nicht durch seine Schuld unmöglich gewesen wäre. Der Vorfall mit der Eselin mußte ihn vorher stutzig machen, beschämen, die Nebel der Leidenschaft zertheilen und sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen öffnen. Zweitens, auf die Innerlichkeit des Vorganges führt eben das: „und Gott entblößte die Augen Bileams." Das verdeckte Auge, das der Herr entblößt, kann hier nur das geistliche seyn, vgl. 2 Cor. 3, 15.: ἡνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. Man hat dieß geläugnet, sich auf Stellen wie Gen. 21, 19., 2 Kön. 6, 20. berufend, wo das Eröffnen der Augen in Bezug auf Gegenstände vorkommt, die mit dem leiblichen Auge geschaut werden. Allein diese Stellen sind nicht analog. Der Gegenstand, den laut der ersteren Hagar in Folge der Öffnung der Augen sieht, der Brunnen, ist ein versteckter, auf den jetzt durch Gottes Einfluß ihre Augen hingeführt werden. Ganz anders ist es hier. War die Erscheinung des Engels eine grob materielle, war er blos mit leiblichen Augen zu sehen, so mußte ihn Bileam längst gesehen haben. Er stellte sich ihm ja überall in den Weg, vgl. besonders V. 24. An der zweiten Stelle bezieht sich das Eröffnen der Augen auf das in V. 18. erwähnte Schlagen mit Blindheit: „Und Elisa betete zum Herrn und sprach: schlage doch dieses Volk mit Blindheit und er schlug sie mit Blindheit nach dem Worte Elisas." Hier aber ist von einer durch Gott über Bileam verhängten physischen Blindheit mit keinem Worte die Rede gewesen, und an eine solche zu denken verbietet, daß sich gar kein Grund der Verhängung einer solchen Verblendung einsehen läßt, und daß dann das Nichtsehen nicht als ein verschuldetes betrachtet werden kann. Hier können daher nur Stellen verglichen werden, wie 2 Kön. 6, 17.: „Und Elisa betete und sprach:

o Herr, öffne doch seine Augen, daß er sehe, und der Herr öffnete die Augen des Knaben und er sah, und siehe der Berg war voll von feurigen Rossen und Wagen rings um Elisa," in der Hauptsache auch Ps. 119, 18.: Herr, öffne meine Augen, daß ich schaue die Wunder in deinem Gesetze. — Für die Äußerlichkeit des Vorganges kann nur das Eine geltend gemacht werden, daß die Eselin den Engel des Herrn sieht. Allein daß dieß Sehen nicht als ein klares und bestimmtes zu denken ist, zeigen die Worte der Eselin, in denen nur die von Bileam angenommene Ursache ihres Bezeigens zurückgewiesen wird, und somit hingedeutet auf das Vorhandenseyn einer andern. Wäre diese von der Eselin, deren Worte den Commentar bilden zu ihrem Sehen und Thun, klar erkannt worden, so würde sie auch bestimmt von ihr reden. Offenbar hatte sie nur das dunkle Gefühl eines vorhandenen Furchtbaren und Schrecklichen. Aus diesem auf die Äußerlichkeit des Vorganges zu schließen hat man keinen Grund. Auch die Thiere haben eine Seele, und wenn auch bei ihnen das: Gott entblößte die Augen, nicht vorkommen kann, weil sie einer klaren Erkenntniß des Göttlichen unfähig sind, so ist doch ein unbestimmter Schauder vor demselben bei ihnen wohl denkbar,*) denkbar auch, daß sie ihn empfinden, wo

*) Sehr merkwürdig und von Bedeutung für unsere Sache ist, was Martin, bei Passavant a. a. O. S. 316 ff. über die Theilnahme auch der Thiere an dem sogenannten zweiten Gesicht (second sight) bemerkt: „Kinder, Pferde und Kühe sehen das zweite Gesicht sowohl, wie im Alter vorgerückte Männer und Weiber. Daß Kinder es sehen, zeigt sich dadurch, daß sie in demselben Augenblicke laut aufschreien, in welchem eine Leiche oder eine andere Vision einem gewöhnlichen Seher erscheint. (Thatsachen.) — — Daß Pferde es sehen, zeigt sich gleicherweise durch ihr heftiges und schnelles Stutzen, wenn der Reiter oder Mitseher eine Vision irgend einer Art, bei Tage oder bei Nacht hat. Beim Pferde ist noch zu bemerken, daß es diesen Weg nicht vorwärts gehen will, bis man es einen Umweg führt, und dann ist es ganz in Schweiß. (Thatsachen.) — — Daß Kühe das zweite Gesicht sehen, geht aus Folgendem hervor: wenn eine Frauensperson eine Kuh melkt, und dann zufällig ein zweites Gesicht hat, so

der von sündiger Leidenschaft völlig beherrschte Mensch von dem Vorhandenseyn eines Göttlichen gar nichts ahndet. Die furchtbare Gewalt der Sünde, welche es vermag den Menschen unter das Thier zu erniedrigen, wird uns durch diese Erzählung recht zur Anschauung gebracht.

3. Das Wunder des Redens der Eselin würde ein vollkommen bedeutungsloses seyn. Nicht auf das daß ihres Redens kommt es an, sondern auf das was. Nur das letztere, nicht das Reden an sich, dient Bileam zur Beschämung. Der Inhalt der Rede aber bleibt, auch wenn der Vorgang als ein innerlicher genommen wird.

4. Es hat von jeher die Vertheidiger der äußerlichen Auffassung sehr in Verlegenheit gesetzt, daß Bileam über das Reden der Eselin so gar keine Verwunderung äußert. Josephus fügt das παράττεσθαι Bileams der Erzählung willkührlich ein. Augustinus qu. 48. in Num. sagt: nihil hic sane mirabilius videtur, quam quod loquente asina territus non est, sed insuper ei, velut talibus monstris assuetus, ira perseverante respondit. Man bemerke wohl: es handelt sich nicht um ein bloßes argumentum e silentio. Dieß würde wenig zu bedeuten haben. Vielmehr wird die Verwunderung durch die erste Antwort Bileams in V. 29. ganz ausgeschlossen. Diese zeigt, daß das Reden der Eselin an sich auf ihn gar keinen Eindruck macht. Nur was sie zu ihm in V. 32. sagt, bringt ihn zu sich selbst und bewirkt, daß er in sich schlägt.

5. In Bileams Begleitung waren seine zwei Diener, V. 22., und ebenso die Moabitischen Gesandten, V. 20. 21. 35., welcher letzte Vers sich auf die Zeit nach dem Reden der Eselin bezieht, und also die Annahme de Geers ausschließt,

---

rennt die Kuh in großer Furcht sogleich weg, und kann eine ganze Zeit nachher nicht wieder beruhigt werden."

daß die Moabitischen Gesandten bei diesem Vorfalle nicht mehr zugegen, sondern vorangeeilt waren. Wäre nun die Erscheinung des Engels, die Rede desselben und die der Eselin eine äußerliche gewesen, so müßte die erstere von den Begleitern Bileams gesehen, die letztere gehört worden seyn. Es ist aber merkwürdig, daß sich dagegen das Gefühl der Vertheidiger der äußerlichen Auffassung entschieden sträubt, auch ohne daß sie den Grund erkannt haben, welcher diese Annahme unmöglich macht — den, daß die Moabitischen Gesandten von dem Vorgegangenen nichts ahnden durften. Sie suchen sich durch allerlei Aushülfen von der ihnen lästigen Anwesenheit der Begleiter zu befreien. So meint Mark S. 407., die Begleiter seyen vielleicht etwas entfernt gewesen, oder Gott habe vielleicht ihre Augen und Ohren gehalten, daß sie nichts sahen und hörten. Wie viel näher liegt es da anzunehmen, daß das nur für Bileam Bestimmte ihm in einer Weise mitgetheilt wurde, welche es nur ihm vernehmbar machte, eine Weise, die zudem in der Schrift eine so gewöhnliche ist, daß Maimonides in dem Moreh Neb. II. c. 47. p. 307. die freilich übertriebene (vgl. dagegen z. B. Gen. C. 18.) Behauptung aufstellen konnte: de quocunque scriptum occurrit, quod angelus cum eo locutus aut quod aliquid ipsi a deo revelatum est, id nullo alio modo, quam in somnio aut visione prophetica factum esse noveris.

6. Das Reden der Eselin, in das Gebiet der äußeren Wirklichkeit versetzt, scheint die ewigen Gränzen zu verrücken, welche in Gen. C. 1. zwischen der Menschen- und Thierwelt gezogen sind. Wir begnügen uns damit diesen Grund blos anzudeuten, da die bereits ausgeführten zum Beweise vollkommen hinreichen. Die Parallelen aus dem Heidenthum, welche Grotius, Bochart u. A. beigebracht haben, verlieren eben dadurch alle Bedeutung, daß sie aus dem Heidenthum sind. *)

*) Man hat sich besonders auf Xanthus, das edle Roß des Achilleus,

Nachdem wir also die Hauptfrage erledigt haben, bleibt uns nur noch eine Einzelnheit des Abschnittes zu besprechen übrig. Das אוּלַי נָטְתָה in V. 33. wird gewöhnlich, z. B. noch von Gesenius in dem thes., erklärt: wenn sie nicht vor mir ausgewichen wäre, so hätte ich dich getödtet. Dagegen spricht aber 1. daß das אולי nie die Bed. nisi hat, immer vielmehr die Bed. vielleicht, auch in der St. Hos. 8, 7., wo es nach der gewöhnlichen Annahme: si forte bedeuten soll. Diesen Grund macht schon Tympe zu Nolde p. 5. geltend: suspecta merito videtur significatio, quae locis aliis omnibus et ipsi etymo opponitur, ex unico loco probata. 2. Daß dem כי die Bed. so beigelegt wird, in der es nie vorkommt. Erkennt man es als feststehend an, daß beide Wörter in ihrer gewöhnlichen und gesicherten Bed. genommen werden müssen, so scheint nur eine Auffassung der Stelle möglich zu seyn, die Annahme einer Apostopese. Den Grund, weshalb die Eselin vielleicht ausgewichen sey, aus Liebe zu ihrem Herrn, einem dunkeln Gefühle einer ihm drohenden Gefahr, spricht der Engel des Herrn nicht ausdrücklich aus, er überläßt es Bileam den von ihm blos angedeuteten sich selbst auszusprechen, damit die Beschämung um so größer werde: vielleicht bog sie aus vor mir ......; denn sonst hätte ich dich getödtet und sie leben gelassen. Aus Liebe zu mir, ihrem undankbaren Herrn, sollte es dazwischen in Bileams Seele ertönen. Was er zu ergänzen habe, das konnte ihm

---

berufen, das seinen Herrn anredet und ihm seine Schicksale verkündet und dem dieser antwortet, Il. 19, 404 ff. Allein schon Lüderwald, die Gesch. Bileams erkl., Helmst. 1781 S. 15., hat auf die wesentliche Differenz dieses Falles von dem unsrigen hingewiesen. „Ein so seltenes Pferd, das die Harpyie Podarge von Zephyr gebohren hatte, Il. 16, 149. 50., mußte freilich, sonderlich durch das Geschenk der Göttin Juno, auch so viel Wind gegen seinen Achilles machen können.“ Hier dagegen finde sich von solchen Ideen keine Spur; wie alles sich auf dem gewöhnlichen Boden bewege, so handle es sich auch um eine gewöhnliche Eselin u. s. w.

ihm nach dem Zusammenhange, und nach dem Gegensatze gegen das, was er nach V. 29. gesprochen, nicht zweifelhaft seyn. Will man diese Auffassung der Härte beschuldigen, so versuche man es, eine leichtere zu geben.

Cap. 22, 36 — 23, 7.

Bileam wird bei seiner Ankunft von Balak sehr ehrenvoll aufgenommen, tritt aber seinen zuversichtlichen Erwartungen sogleich mit der Erklärung entgegen, daß er nur reden werde, was der Herr ihm eingebe, also für einen glücklichen Erfolg in keiner Hinsicht bürgen könne. Balak nimmt ihn mit sich auf eine Bergeshöhe, von der er, was für das Unternehmen nothwendig erschien, einen Theil des Israelitischen Lagers übersehen konnte, Bamoth Baal genannt. Dort werden auf Bileams Weisung zuerst Altäre errichtet und Opfer dargebracht, um Jehovahs Gunst zu erflehen und ihn dem Unternehmen geneigt zu machen. Dann begibt sich Bileam auf eine Kahlhöhe, um dort einer Manifestation Jehovahs und einer Mittheilung seines Willens in der vorliegenden Angelegenheit zu harren. Diese wird ihm zu Theil und er kehrt zu Balak zurück, um ihm die göttliche Antwort mitzutheilen.

C. 22, 36. Da Balak hörte, daß Bileam kam, zog er ihm entgegen zur Stadt Moabs, die da lieget an der Gränze des Arnon, welcher ist an der äußersten Gränze. V. 37. Und Balak sprach zu Bileam: habe ich nicht gesandt zu dir, dich zu rufen? warum kamest du nicht zu mir? Kann ich denn wirklich dich nicht ehren? V. 38. Sprach Bileam zu Balak: siehe, jetzt kam ich zu dir. Aber könnte ich wohl etwas reden? Das Wort, das Gott mir in den Mund legt, das werde ich reden. V. 39. Und Bileam ging mit Balak und sie kamen nach Kirjath Chuzot (zur Gassenstadt). V. 40. Dort opferte Balak Rinder

und Schaafe, und sandte davon an Bileam und an die Fürsten, welche mit ihm waren. V. 41. Da aber der Morgen kam, nahm Balak den Bileam, und führte ihn auf Bamoth Baal (die Höhen Baals) und er sah von dort das Ende des Volkes. C. 23, 1. Und Bileam sprach zu Balak: baue mir hier sieben Altäre, und schaffe mir her sieben Farren und sieben Widder. V. 2. Balak that, wie ihm Bileam gesagt, und Balak und Bileam brachten dar je auf einem Altar einen Farren und einen Widder. V. 3. Und Bileam sprach zu Balak: bleibe du stehen bei deinem Brandopfer, und ich will gehen: vielleicht wird Jehovah mir entgegenkommen, und das Wort, was er mich sehen läßt, das thue ich dir kund, und er ging hin zu einer Kahlhöhe. V. 4. Und Gott begegnete Bileam und dieser sprach zu ihm: die sieben Altäre habe ich zugerichtet und je auf einem Altar einen Farren und einen Widder geopfert. V. 5. Da legte der Herr ein Wort in den Mund Bileams und sprach zu ihm: kehre zurück zu Balak und rede also. V. 6. Und er kehrte zurück zu ihm und er stand bei seinem Brandopfer, sammt allen Fürsten Moabs. V. 7. Und er hob an sein Gleichniß und sprach:

V. 36. Über die Stadt Moabs, d. h. die Hauptstadt, identisch mit Ar in 21, 15. 28. und dem späteren Areopolis, vgl. d. geogr. Abschnitt. Die Stadt kommt hier nicht in der Qualität als Hauptstadt in Betracht, sondern in der Qualität als Gränzstadt. Dieß war sie erst vor nicht langer Zeit geworden; das Land bis zum Arnon hatte Sihon der Amoriter dem vorigen Könige Moabs genommen, vgl. 21, 26. (man bemerke, wie genau unterrichtet der Verf. an dieser Stelle sich zeigt. Wie nahe lag es einem Späteren, Balak, der Sihon noch überlebte, den Besiegten seyn zu lassen.) Früher hatte die Stadt Moabs in der Mitte des Landes gelegen. Da die Hauptstadt des Landes gewiß nicht von Haus' aus unmittelbar an der Gränze

lag, so erkennen wir in dieser Lage der Stadt Moabs eine factische Bestätigung der Angaben des Pent. in Bezug auf die Verluste, welche die Moabiter durch die Amoriter erlitten. — Die Arnongränze, die nördliche, steht den andern Gränzen entgegen, z. B. der Wüstengränze oder der östlichen, der Gränze des (todten) Meeres oder der westlichen. Daß das אשר sich auf den Arnon bezieht, „welcher am Ende der Gränze," s. der die äußerste Gränze Moabs bildet, erhellt aus der Parallelst. C. 21, 13.: „denn der Arnon ist die Gränze Moabs, zwischen Moab und zwischen den Amoritern," vgl. Richt. 11, 18.: „denn der Arnon ist die Gränze Moabs." Dieser Zusatz scheint keine rein geographische Bedeutung zu haben. Er weist darauf hin, daß die Ehre, welche Balak Bileam erwies, so groß war, daß er ihm bis an die äußerste Gränze seines Gebietes entgegen ging, ihn gleich an der Thür seines Landes empfing. Gewiß würde diese Ehrenbezeugung dem gegen das Ende der Reise schon fast ganz erstorbenen Gewissen Bileams den letzten Rest gegeben haben, wenn es nicht kurz vorher durch die göttliche Warnung zu neuem Leben erweckt worden wäre. — Calvin hebt den Widerspruch hervor, in dem sich die heidnische religiöse Vorstellung hier, wie überall befangen zeigt: pseudoprophetis suis sunt supplices, sordide illis blandiuntur ac tantum non adorant, ut vix quicquam fingi queat humilius: fovent tamen intus superbiam, quae illis minime cogitantibus erumpit. Egreditur rex officii et honoris causa in adventum prophetae. — — Mox tamen detegitur aemulatio, dum expostulans cum Balaam copias suas et opes jactat, quibus eum possit munerari. hoc vero tantundem valet, acsi mercedi subjiceret munus propheticum et suis divitiis imperium vindicaret in vaticinia.

V. 37. Der vorges. Infin. absol. שָׁלֹחַ „hebt die Handlung, also den bloßen Verbalbegriff, stark hervor," bezeichnet „den Nachdruck der Handlung, den wir durch den bloßen Ton aus-

sprechen," Ew. gr. Gr. 560. 61.: habe ich nicht gesandt zu dir. Der König hebt die Bedeutung hervor, die sein Senden hat, spricht seine Verwunderung aus, daß sein Senden nicht sofort Bileams Kommen zur Folge gehabt hatte, als halte er ihn für unvermögend, die Zusage ihn zu ehren zu erfüllen, welche in und mit seiner Sendung gegeben war.

V. 38. Bileam sucht schon hier die Erwartungen Balaks vorläufig etwas herabzustimmen, der aus seiner Bereitwilligkeit zu kommen, den allerdings sehr nahe liegenden Schluß auf seine Bereitwilligkeit zu fluchen machte. Balaks Meinung, daß er selbst Herr seiner Worte sey, stellt er die Erklärung entgegen, daß seine Zunge im Dienste eines Höheren stehe, und lehnt damit jede Bürgschaft für den Erfolg ab.

V. 39. Kirjath Chuzot, die Stadt der Gassen, Straßburg, kommt sonst nicht vor. Die Lage kann aber, nachdem Ar bestimmt worden, von wo sie ausgingen, und Bamoth Baal, wohin sie sich am andern Morgen begaben, nicht zweifelhaft seyn. Es muß schon im Amoritisch-Moabitischen Gebiete gelegen gewesen seyn, wahrscheinlich am Fuße der Bamoth Baal.

V. 40. Daß die Opfer nicht sowohl Dankopfer sind für Bileams glückliche Ankunft, als Bittopfer für das Gelingen des beabsichtigten Unternehmens,*) erhellt aus Ort und Zeit ihrer Darbringung, nicht an dem Orte, wo Balak Bileam zuerst

*) Vgl. Nägelsbach hom. Theol. S. 181.: „Da man die Götter in allen Ereignissen des Lebens, bei jedem Werke und Vorhaben zu bedürfen überzeugt ist, so geht der Opfercultus, das Brandopfer, oder das compendiösere Trankopfer durch das ganze Leben hindurch, und ist gleichsam ein in eine Handlung eingekleidetes Gebet. Wir finden daher nicht nur Dankopfer für eine glücklich bestandene Gefahr, und für errungenen Sieg, sondern auch Opfer vor der Abfahrt, vor der Schlacht u. s. w. Odysseus' oftmalige σπονδὴ im Saale des Alkinoos beim Gesange des Demodokos ist ein verstärktes Gebet um zukünftige Gnade, so wie Penelope nach Telemachs Aufforderung durch ein Gelübde von Hekatomben Zeus' Rache über die Freier herbeirufen soll."

getroffen, und grade am Vorabende des großen Actes. Ohne Zweifel wurden die Opfer nicht dem Moabitischen Götzen dargebracht, mit dem man in dieser ganzen Angelegenheit nichts zu thun hatte — hätte Balak ihm die Macht zugetraut, sein Volk gegen Israel zu schützen, so würde er die Verfluchung Israels gar nicht für nöthig gehalten und gar nicht zu Bileam gesandt haben; denn was der Gott Moabs zu leisten vermochte, das war auch ohne die Anwendung solcher Mittel zu erlangen —, sondern Jehovah, den Balak in Verbindung mit Bileam seinem Volke abgeneigt und Moab geneigt machen wollte. Daß Balak nicht weniger wie seinen Fürsten auch Bileam von dem Fleische der geschlachteten Opferthiere sandte, war eine Erfüllung des: „ich werde dich sehr ehren," in C. 22, 17. Calvin: ut ei puderet regi tam magnifico et a quo non modo amice sed liberaliter tractatus erat, quidquam negare.

V. 41. Der Morgen ist hier der Morgen des Tages, welcher auf den Tag des Opfers und der am Abend abgehaltenen Opfermahlzeit folgte. Bamoth Baal, worüber der geographische Abschnitt zu vgl., kommt hier nicht als ein dem Baal geweihter Ort in Betracht, sondern einzig und allein als die erste Anhöhe auf dem Wege, von der man wenigstens einen Theil des Israelitischen Lagers erblicken konnte, vgl. das folgende: „und er sah von dort das Ende des Volkes." Balak ging von der Voraussetzung aus, daß Bileam nothwendig Israel vor Augen haben müsse, wenn sein Fluch wirksam seyn solle.

C. 23, 1. 2. So wie die Darbringung der Opfer im Alterthum überhaupt allen wichtigeren Unternehmungen voranging, vgl. Nägelsbach a. a. O., so wurden namentlich die Beschwörungen durch Opfer eingeleitet. Diodor von Sicilien sagt 2, 29., daß die Chaldäer, zu denen Bileam in der nächsten Beziehung steht, durch Opfer und Beschwörungen die Abwendung der Übel und die Herbeiführung des Glückes zu bewirken

suchen. Ebenso wurden auch nach Hierocles, de providentia et fato p. 240., drohende Geschicke durch Beschwörungen und Opfer abzuwenden gesucht (ἐπῳδαῖς καὶ θυσίαις τὴν γένεσιν παρατρέπεσθαι). Nach Nemesius, de nat. hom. p. 294. ed. Matth., behaupteten die Weisen der Ägypter, daß man durch Gebete und Sühnopfer unglückliche Verhängnisse rückgängig machen könne.*) Bileam that alles, was zum Gelingen von Balaks Unternehmen nach seinen eignen religiösen Vorstellungen nothwendig war, damit im Falle des Mislingens die Ursache nicht in einem Fehler in der Form gesucht werden könne. Daß die Altäre Jehovah gebaut und die Opfer ihm dargebracht werden, kann schon nach dem Bemerkten nicht zweifelhaft seyn, und erhellt noch speciell daraus, daß die Aufforderung zur Erbauung der Altäre und zur Darbringung der Opfer von Bileam ausgeht, der überall zu Jehovah als zu seinem Gotte sich bekennt, daß Bileam nach Darbringung der Opfer eine Antwort von Jehovah erwartet, und da Jehovah ihm erscheint, seinen Anspruch auf eine solche auf die Erbauung der Altäre und die Darbringung der Opfer gründet. Die Siebenzahl der Altäre und der Opfer erklärt sich daraus, daß die Sieben, auf Grund der richtigen oder falschen Wahrnehmung, daß bedeutende Verhältnisse nach ihr bestimmt sind,**) für bedeutsam, der Gottheit

---

*) Πρὸς δὲ τοὺς σοφοὺς τῶν Αἰγυπτίων, λέγοντας ἀληθεύεσθαι μὲν τὴν διὰ τῶν ἄστρων εἱμαρμένην, τρέπεσθαι δὲ αὐτὴν εὐχαῖς καὶ ἀποτροπιασμοῖς· εἶναι γάρ τινας καὶ τούτων αὐτῶν τῶν ἀστέρων θεραπείας, τὰς ἐκμειλισσομένας αὐτούς, καὶ ἄλλας τινὰς ὑπερκειμένας δυνάμεις τὰς τρέπειν αὐτοὺς δυναμένας, καὶ διὰ τοῦτο τὰς εὐχὰς καὶ τὰς θεραπείας τῶν θεῶν καὶ τοὺς ἀποτροπιασμοὺς ἐπινενοῆσθαι.

**) Passavant S. 105. sagt: „Die Zahl 7 findet sich in der Natur oft als Zeitmaaß der Entwickelungsstufen. Die Perioden der Krankheit richten sich oft nach dem Grundschema von 7. Die Zeiten der Entwickelung, des Zahnens, der Mannbarkeit, ebenso die rückgängigen Metamorphosen im Alter, namentlich bei Frauen, und die dadurch bedingten Krankheiten richten sich häufig nach Zeiträumen von 7 Jahren.“ Ganz besonders aber bezieht sich die Heiligkeit der Siebenzahl auf die Planeten, deren das Alterthum nur 7 kannte.

angenehm und heilig gehalten wurde; vgl. über die Bedeutsamkeit der Siebenzahl bei Griechen und Römern Ideler, Chronologie Th. 1. S. 89., Ritter, Gesch. der Phil. 1. S. 405., und Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles S. 246. Auf dieser heidnischen Dignität der Siebenzahl beruht in den meisten Fällen — allen denen, wo die Siebenzahl nicht auf die in Sieben Tagen vollendete Weltschöpfung sich bezieht, wie namentlich bei der Zeitbestimmung des Sabbaths- und Jubeljahres, der Freilassung der hebräischen Knechte, wahrscheinlich auch des Festes der ungesäuerten Brote und des Laubhüttenfestes und des Zwischenraumes zwischen Ostern und Pfingsten — die Israelitische Signatur des Eides (vgl. Gen. 21, 28 ff.) überhaupt, und speciell des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Israel, vgl. Bähr, Symb. 1. S. 193., wurde die Siebenzahl nicht wegen eines inneren Verhältnisses von Eid und Bund zu ihr, sondern nur weil Eid und Bund den Israeliten als hochheilig erschienen, die Siebenzahl aber ihnen, wie ihren Umgebungen als heilige und somit dem Heiligen besonders angemessene galt, wobei auf die Gründe dieser Geltung gar nicht weiter gesehen wurde. Gegen Bähr, welcher die Bedeutsamkeit der Siebenzahl unter Israel aus der Natur dieser Zahl selbst, daraus ableitet, daß in ihr die Drei, die angebliche Signatur Gottes, und die Vier, die ang. Signatur der Welt, zusammentreten, so daß also 7 die Signatur der Verbindung Gottes mit der Welt, die Religions- und die Bundeszahl sey, Symbolik 1. S. 187., entscheidet 1. daß die S. 115. aufgestellte Behauptung, Drei sey im Mosaismus die Zahlsignatur des göttlichen Seyns und alles dessen, was mit Gott in irgend einer unmittelbaren Verbindung steht, jeder soliden Begründung entbehrt — gegen die Berufung auf den Segensspruch Num. 6, 22., das einzige auch nur irgend scheinbare Argument, reicht schon die Verweisung auf Jerem. 7, 4. 22, 29. und Ez. 21, 32. hin —, und daß ebenso jeder irgend

probehaltige Beweis für die Behauptung fehlt, daß vier die Signatur der Welt sey. 2. Daß nirgends auch nur die geringste Hindeutung darauf sich findet, daß die Heiligkeit der 7 auf dem Zusammentreten der 3 und 4 in ihr beruht. 3. Daß in dem Heidenthum sich nirgends eine Spur findet von dieser Bedeutung der Siebenzahl oder einer Ableitung ihrer Heiligkeit aus diesem Grunde, es aber als unwahrscheinlich erscheint, daß die gleiche Heiligkeit der Zahl auf ganz verschiednem Grunde beruhen soll. 4. Daß diese Annahme aller Analogie widerspricht, indem sich im A. T. keine einzige Zahl nachweisen läßt, welche ihre Heiligkeit einer speculativen Betrachtungsweise verdankte. Daß dieß von Bähr in Bezug auf die drei und vier mit Unrecht behauptet wird, bemerkten wir schon. Damit fällt auch zugleich, was von ihm S. 207. in Bezug auf die zwölf bemerkt wird: „vermöge ihrer gleichen Bestandtheile, nämlich der drei und vier, muß auch die zwölf zunächst gleiche Bedeutung mit der sieben haben, also Bundeszahl seyn." Es kommt, was die Zwölfe betrifft, nur darauf an, die Zwölfzahl der Israelitischen Stämme zu erklären. Denn daß die Zwölf, wo sie außerdem in bedeutsamer Beziehung als Signatur des Bundesvolkes vorkommt, auf der Zwölfzahl der Stämme beruht, liegt am Tage und wird auch von Bähr S. 205. anerkannt. Daß nun die Zwölfzahl der Israelitischen Stämme nicht einzig und allein daraus zu erklären ist, daß der Söhne Jakobs grade zwölfe waren, wird von Bähr mit Recht behauptet. Nach der Anerkennung Ephraims und Manasses als besonderer Stämme waren eigentlich dreizehn Stämme und doch werden immer nur zwölf Stämme gezählt. Gegen die zufällige Entstehung der Zwölfzahl spricht auch die Analogie der 12 Stammesfürsten der Ismaeliten, Gen. 17, 20. und 25, 16. und der 12 Söhne Nahors, Gen. 22, 20—24. Daß aber die Zwölfzahl der Israelitischen Stämme nicht etwa mit Bähr aus einer tiefen, eigenthümlich Israelitischen Idee zu erklären sey,

zeigt eben die Zwölfzahl bei den stammesverwandten Nahoriten und Ismaeliten nnd bei so vielen andern Völkern des Alterthums, und der Umstand, daß die Zwölfzahl der Israelitischen Stämme durchaus auf keinem göttlichen Befehle beruht, sondern offenbar auf natürlichem Wege entstanden ist, daß nirgends darauf Gewicht gelegt, nirgends eine tiefere Beziehung auch nur angedeutet wird. Das Richtige wird folgendes seyn: auf Grund der 12 Zeichen des Thierkreises und der 12 Monate, erhob sich im Alterthum die Zwölfzahl zu solcher Bedeutung, daß man nach ihr, wo es ohne große Schwierigkeit anging, die Eintheilung der Völker bestimmte. Die Israeliten fanden als eine in dieser Beziehung beliebte Zahl die Zwölfzahl vor, und so ordneten sie, ohne danach zu fragen, welchem Grunde diese Zahl ihre Bedeutung verdankte, nach derselben auch ihre Verhältnisse, um so mehr, da dieselben sich ihr sehr leicht anpassen ließen. Der Einwand, den Bähr S. 206. erhebt: „nirgends weder im Pent. noch sonst in den alttestamentlichen Schriften wird der Zodiakus erwähnt, geschweige als bedeutsam hervorgehoben, was nothwendig der Fall seyn müßte, wenn er die Grundlage der ganzen Israelitischen Verfassung bildete," schwindet nach dem Bemerkten von selbst. — Welchen Antheil Balak und welchen Bileam an der Darbringung der Opfer hatte, läßt sich nicht bestimmen. Wahrscheinlicher, als daß Bileam allein die priesterlichen Functionen verrichtete (Mark: Balak victimas offerendas conferens, et Bileam sacerdotis functionem sustinens tanquam divinator), ist nach dem: „Balak und Bileam brachten dar," daß Balak selbst, unter Assistenz Bileams, das Opfer darbrachte. „Im Interesse des Gemeinwesens — bemerkt Nägelsbach S. 180. — kann der Fürst die sacra nicht blos anordnen, sondern ohne Zuziehung von Priestern außerhalb der Tempel und Haine auch selbst verwalten" (Beispiele). Das פַּר וָאַיִל heißt nicht: einen Stier und einen Widder, sondern: Stier und Widder, und

הַמִּזְבֵּחַ ist nicht der einzelne Altar, sondern der Altar als Gattungsbegriff. Es wird nicht gesagt, wie viele Thiere auf wie vielen Altären dargebracht wurden, sondern nur daß immer Stier und Widder zusammen. Das Weitere ergab sich aus den früheren Angaben, daß 7 Altäre vorhanden waren, 7 Stiere und 7 Widder. Danach wurde auf jedem der 7 Altäre ein Stier und ein Widder dargebracht.

V. 3. Was Bileam mit den Worten: „vielleicht wird der Herr mir entgegenkommen," sagen will, welcher Art die Manifestation des Herrn ist, die er erwartet, das erhellt aus dem: „und er ging nicht ferner den Augurien entgegen," in C. 24, 1. Daraus ersehen wir, daß es sich um eine Manifestation in bedeutsamen Naturerscheinungen handelt Bileams Verhältniß zu dem Gotte Israels ist nach seinem eignen Bewußtseyn nicht nahe genug, daß er auf eine Manifestation seines Willens blos in seinem Inneren mit Zuversicht rechnen könnte; nur das meint er hoffen zu dürfen, daß Jehovah ihm in bedeutsamen Zeichen erscheinen und ihm die Fähigkeit der Deutung gewähren werde. Auf eine characteristische und für den ächt historischen Character der Darstellung zeugende Weise tritt uns hier die Mischung Israelitischer und heidnischer religiöser Vorstellungen entgegen, wie sie bei einem Manne wie Bileam nothwendig statt finden mußte. Zum näheren Verständniß mögen folgende Anführungen über das Wesen der heidnischen Auspicien dienen. Nägelsbach S. 145 ff. sagt: „Das Zusammentreffen einer gottgewirkten aus dem Himmel kommenden Erscheinung mit einem irdischen Zustand, in welchem Botschaft aus dem Himmel, ein ἄγγελος Διός Il. ω, 296. willkommen ist, macht vermöge des den Göttern geschenkten Zutrauens, daß sie solche Botschaft senden wollen, die bezeichneten Erscheinungen (besonders solche, welche die Beziehung zwischen Himmel und Erde gleichsam vermitteln, wie Donner und Blitz, der Regenbogen, der gewaltige Adlerflug) zu bedeutungs-

kräftigen, die Gedanken der Gottheit vermittelnden τέρασιν. — — Als die Achäer gen Troja sich einschiffen, als Hektor die Schiffe bedrängt, da blitzt es zur Rechten, und beide Mahle weiß man, daß damit der Partei, die sich grade in der Energie des Handelns befindet, ein günstiges Zeichen, ἐναίσιμον oder ἐνδέξιον σῆμα, gegeben wird. — — — Nun ergibt sich aber die Deutung des τέρας in vielen Fällen nicht von selbst, sondern muß ermittelt werden; es tritt die Kunst der Mantik ein, welche das τέρας nach Regeln erklärt, und nur in außerordentlichem Falle von nicht zünftigen Individuen kraft unmittelbarer Eingebung geübt wird. — — Calchas heißt οἰωνοπόλος, θεοπρόπος οἰωνιστής, und gleichwohl auch μάντις." Hartung, Rel. der Römer Th. 1. S. 96. bemerkt: „Da die Götter nicht außerhalb der Welt und von ihr geschieden lebten, sondern die zeitlichen und räumlichen Dinge selbst von ihrem Wesen erfüllt waren, so war es ganz consequent, daß die Zeichen ihrer Gegenwart in allen sichtbaren und hörbaren Ereignissen der belebten wie der leblosen Natur gesucht und erkannt wurden. Zum Medium der Offenbarung konnten demnach alle irgend in die Sinne fallenden Erscheinungen in Elementen und Geschöpfen dienen, es seyen Bewegungen oder Töne, Naturerzeugnisse oder Eräignisse, mechanischer oder physischer, willkührlicher oder unwillkührlicher Art." Derselbe sagt S. 98.: „Das Zeichen an sich ist nichtig, wenn es nicht beobachtet wird. Darum ist es nöthig, daß der Mensch und Gott sich entgegenkommen und das Zeichen nicht blos gegeben, sondern auch aufgenommen werde." Diese Bemerkung dient speciell zur Erläuterung des: „vielleicht wird mir Jehovah entgegenkommen, hier und des: „er ging nicht ferner Zeichen entgegen" in C. 24, 1. — Die letzten Worte des V. sind sehr verschieden erklärt worden. Die allein richtige Erklärung ist aber die: „und er ging zu einer Kahlhöhe." Die Verbindung der Verba des Gehens mit dem Accus. ist sehr häufig, vgl. Ewald

kl. Gr. §. 507. Dem שְׁפִי wird die Bed. Kahlhöhe vindicirt 1. durch die Vergleichung des Verbi שָׁפָה, bei dem die Bed. radere, abradere, scalpere, limare die Grundbedeutung ist. *) 2. Durch Hiob 33, 21.: „Es schwindet sein Fleisch und wird nicht gesehen, und Kahlheit (שְׁפִי die Textes- und richtige Lesart; die Randlesart שֻׁפּוּ das Püal) sind seine Knochen, die nicht gesehen wurden." Die Bed. Kahlheit ist hier die allein passende. Denn das שפי bildet den Gegensatz gegen das früher nicht gesehen werden. Winers: contrita sunt ossa ejus, zerstöhrt den ganzen Gedanken: das Fleisch ist unsichtbar geworden; dagegen sind die früher unsichtbaren Knochen jetzt, vom Fleische entblößt, sichtbar. 3. Durch Jes. 13, 2. הַר נִשְׁפֶּה bemerkt Rosenm. z. d. St. omnino est vertendum mons rasus, nudus, nullis arboribus aut fruticibus consitus, unde signa aut vexilla in ejus fastigio erecta eminus prospici possunt, ut infra 41, 18. 49, 19. Ebenso erklären auch Gesenius und Hitzig. Die von Winer angenommene Bed. mons planus ist unpassend. 4. Durch den Zusammenhang an unserer St. Auf einer Anhöhe (Mark u. A.) befand sich Bileam schon, und ein Thal (Clericus u. A.) war zu Beobachtungen nicht geeignet. Wie passend aber eine Kahlhöhe für den Zweck Bileams war, erhellt aus demjenigen, was Hartung, Th. 1. S. 118. in Bezug auf den Ort sagt, der bei den Römern für die Auspicien ausgewählt wurde: „Man bestimmte hiezu immer einen erhabenen Platz mit freier Aussicht. In der Stadt war dieß gewöhnlich die Burg: und hier scheint die Aufschlagung des Zeltes nicht nöthig gewesen zu seyn, weil ein für allemal ein Raum der Burg, welcher daher auguraculum hieß, für

*) Diese Bed. findet sich im Rabbin., vgl. Buxtorf, und ebenso im Syr., das ܫܦܐ nach Castell. scalpsit, scabit, das ܫܦܐ limavit. Die Bedd. aequavit, complanavit und purificavit, sincerum reddidit sind davon nur abgeleitet.

diesen Gebrauch geweiht und eingerichtet war. Auf dem Lande wählte man ragende, öde, selten von Menschen besuchte Bergeshöhen, die wegen der weiten Aussicht tesca (von tueri) genannt wurden." Das Verfahren, welches Bileam, auf der Kahlhöhe angelangt, beobachtete, war wahrscheinlich nicht sehr verschieden von dem der Römischen Augurn, das von Hartung S. 118. so beschrieben wird: „Der Augur hatte das Haupt verhüllt, hielt den Krummstab ohne Knoten in der Rechten und wendete das Gesicht nach Osten. Darauf, den Blick auf die Stadt und Gegend gerichtet, betete er zu den Göttern, und begränzte die Gegend von Osten nach Westen, indem er sich von einem ihm grade gegenüber am Horizont sichtbaren Gegenstande, etwa einem Baume, eine Linie bis zu sich herübergezogen dachte. Was nördlich von dieser Linie lag, nannte er die linke Seite, was südlich lag, die rechte. Dann betete er zum Jupiter, daß derselbe, sofern ihm das, was man vorhabe, genehm wäre, innerhalb der bezeichneten Gränzen bestimmte Zeichen, die der Augur nahmhaft machte, erscheinen lassen möchte."

V. 4. Das: „und Gott begegnete Bileam" in seiner Beziehung auf das: „vielleicht wird Jehovah mir begegnen" macht es wahrscheinlich, daß Gott sich Bileam auf die von ihm erwartete Weise kund gab, durch Naturereignisse. Die Hauptsache aber war nicht diese Kundgebung, sondern das Wort, das der Herr zugleich mit ihr in Bileams Mund legte, die von ihm sebst gegebene Deutung seiner Offenbarung, wodurch Bileams sündiger Neigung jeder Spielraum entzogen wurde.

V. 7. „Und er hob an sein Gleichniß und sprach." Bei dem v. מָשַׁל ist die Bed. des Gleichseyns und Vergleichens durch die Übereinstimmung aller Dialecte in ihr als die Grundbedeutung und somit auch als die Wurzel der Bed. herrschen gesichert, welche in den anderen Semitischen Sprachen nicht vorkommt. Am leichtesten wird der Zusammenhang der Bedeutun-

gen so gefaßt: das משל heißt vergleichen auch in dem Sinne von ausgleichen, und dieß steht dann für herrschen, weil eine wesentliche Thätigkeit des Herrschers in der Ausgleichung der Differenzen unter den Untergebenen, der Beseitigung der Übelstände besteht, welche der Gegensatz widerstreitender Elemente und Interessen mit sich führt, vgl. Jes. 2, 4. Das n. מָשָׁל heißt ursprünglich Vergleichung, Gleichniß, und behauptet eigentlich immer diese Bed. Wenn es von Sentenzen, Sprüchwörtern und Liedern steht, so bezeichnet es diese nicht als solche, sondern nur in sofern, als die Vergleichung, das Bild in ihnen vorherrscht. Das vor Bileams Sprüchen beständig wiederholte: und er hob an sein Gleichniß, was Gesenius thes. s. v. משל ohne Grund auf den parallelismus membrorum beziehet, weist hin auf eine wesentliche Differenz der prophetischen Reden Bileams von denen aller anderen Propheten, welche nie durch משל bezeichnet werden, das sonst überall nur bei der eigentlich poetischen Literatur vorkommt, vgl. z. B. Jes. 14, 4., wo das משל in Bezug auf ein eingeschaltetes Lied steht: „so hebest du an dieses Gleichniß über den König von Babel," Ps. 49, 5. 78, 2., Hiob 27, 1. 29, 1. Es ist das entschiedne Vorhersehen des Bildes, und somit des poetischen Characters; denn die Bildersprache ist die eigenthümliche Sprache der Poesie, vgl. Steinbeck, der Dichter ein Seher S. 282 ff. Correspondirende Eigenthümlichkeiten sind: der Gebrauch der äußeren Formen, wodurch sich die dichterische Rede von der Prosa unterscheidet, und welche die prophetische Rede weniger liebt, z. B. das בְּנוֹ in C. 24, 3. 15., vgl. Ewald, Propheten 1. S. 47.; der genaue Parallelismus, die Bewegung der Rede in kurzen zugespitzten Sentenzen, während die prophetische Rede sich als weniger gebunden darstellt, sich zu längeren Sätzen entfaltet, vgl. Ewald S. 50.; endlich der Umstand, daß in C. 23, 7. 24, 3. 4. 14—16. schon der Eingang dichterischen Character hat, während

die Propheten in ihren Ankündigungen prosaisch anheben. Alles dieß, wodurch Bileam sich von den Propheten unterscheidet, geht aus einer gemeinsamen Wurzel hervor, dem Umstande, daß Bileam nur das donum und nicht das munus propheticum, daß er keine Gemeinde um sich hat, und nicht von dem Streben auf sie zu wirken beseelt ist; vgl. die Ableitung des Unterschiedes der prophetischen Diction von der poetischen aus dem Verhältniß der Propheten zur Gemeinde, bei Ewald S. 46. 50. Man sieht bei Bileam überall, sein geistiges Auge ist nur auf das gerichtet was er schaut, und er gibt es ohne Rücksicht auf den Eindruck wieder, den es bei dem Hörer hervorbringen sollte. Bei Bileam sind alle diese Eigenthümlichkeiten durchaus natürlich: cessante causa cessat effectus. Welcher Spätere aber würde es vermocht haben sich so in seine Stellung zu versetzen? Gewiß würde ein Israelit der späteren Jahrhunderte, der in seinem Namen weissagte, nichts anderes gegeben haben, als eine matte Copie der gewöhnlichen prophetischen Rede.

Die erste Weissagung.

C. 23, 7—10.

Ich soll Israel fluchen, sagt Bileam, aber wie kann ich, da Gott, der wahre Urheber und alleinige Herr des Segens und des Fluches, ihm nicht flucht, sondern es segnet. Daß dieß der Fall, lehrt mich der Anblick Israels, der eines gesegneten Volkes, das Gott vor jeder Beeinträchtigung seiner nationalen Selbstständigkeit schützt, das sich vor allen Völkern der Erde himmlischer Behütung erfreut. Zu zahlloser Menge wuchs und wächst es heran durch den Segen des Herrn. Möchte mein Ende seyn wie das dieser Redlichen und daher Gesegneten, möchte ich so

wie sie sterben im Genusse der Gnade des Herrn, erquickt durch die Erinnerung an eine lange, segensreiche Vergangenheit, froh in der Hoffnung auf eine segensreiche Zukunft!

V. 7. Von Aram holet mich Balak,
Der König Moabs von den Bergen des Ostens:
Komm, verwünsche mir Jakob
Und komm, bedräue Israel.
V. 8. Was soll ich fluchen, dem Gott nicht fluchet,
Und was bedräuen, den Jehovah nicht bedräuet?
V. 9. Denn von dem Gipfel der Berge sehe ich ihn,
Und von den Hügeln gewahr' ich ihn.
Siehe er ist ein Volk, das alleine wohnet
Und unter die Heiden nicht sich zählet.
V. 10. Wer bestimmte den Staub Jakobs
Und nach Zahl das Viertheil Israels?
Es sterbe meine Seele des Todes der Redlichen,
Und es sey mein Ende gleich ihm.

V. 7. Die von Bileam besonders genau beobachteten Gesetze des Parallelismus erfordern, daß man nicht mit den meisten Auslegern das: der König Moabs, als Apposition zu Balak faßt: von Aram holt mich Balak, der König Moabs, von den Bergen des Ostens, sondern vielmehr nach dem: der König Moabs das: holet mich, ergänzt. Balak und der König Moabs verhalten sich ebenso zu einander, wie Balak und der Sohn Zippors in dem Eingange zur zweiten Weissagung in C. 23, 18., wie Jakob und Israel, El und Jehovah. Absichtlich sind die Worte so gestellt, daß der Anfang des zweiten Gliedes den Schluß des ersten wieder aufnimmt;*) grade so in C. 23, 18.: Steh auf Balak und höre, merk auf mich, Sohn Zippors. — Daß durch die הַרְרֵי־קֶדֶם hier nicht etwa wie in Deut. 33, 15., Hab. 3, 6. die Berge der Vorzeit, die alten Berge, bezeichnet werden, sondern

*) Vgl. Swaving, comm. in vaticc. Bileami, in den Symbol. Hag. t. 1. p. 8.: Non negligenda est ea verborum dispositio, qua totius prioris distichi initialia et extrema verba sic ponuntur, ut prius hemistichium claudatur ab eo subjecto, a quo incipit secundum, posterius autem claudatur ab eo, a quo incipit prius.

dern die Berge des Ostens, vgl. das אֶרֶץ קֶדֶם Gen. 25, 6. und besonders das „Land der Söhne Kedems" von Mesopotamien, in Gen. 29, 1., erhellt aus dem Parallelismus mit dem östlich von Moab gelegenen Aram, worunter nach C. 22, 5., Deut. 23, 5. speciell Aram der beiden Flüsse, Mesopotamien zu verstehen ist. Die alten Berge würden auch hier ganz müßig stehen. Den Grund, weshalb Bileam hier grade der Berge seiner Heimath gedenkt, hat schon Mark. comm. in Pent. z. d. St. richtig eingesehen: Post mentionem Syriae illa montium Orientis adjecta, cum relatione quadam ad montes Moabiticos, in quibus nunc consistebat divinaturus. vgl. V. 9. Die Worte, welche Bileam dem Balak in den Mund legt, unterscheiden sich von der in C. 22, 6. mitgetheilten Botschaft desselben nur wie die Poesie von der Prosa. Ueber die Form אָרָה, Orah, so wie קָבָה in C. 22, 11. 17, vgl. Ewald kl. Gr. § 294. Das זֹעֲמָה ist ebenfalls der Imper. Kal, vgl. Gesenius Lehrgeb. S. 170. Das V. זָעַם, was eben so wie das nomen זַעַם ausschließlich der poetischen Sprache angehört,*) steht sonst immer von heftigem Zorne, und hat nie die Bedeutung des Verwünschens, die man ihm hier willkührlich beilegt. In der St. Mich. 6, 10., die man außerdem noch für diese Bedeutung anführt, ist die Bed. zürnen die allein angemessene: „magerem Epha wird gezürnt," von Gott nämlich, wie ja das nomen זעם mehrfach ohne weiteres von dem Zorne Gottes steht. Man vgl. das זְעוּם יְהוָה in Prov. 22, 14., und auch das: „Abscheu des Herrn ist doppeltes Gewicht" in 20, 23. Ebenso passend ist die Bedeutung des Zürnens auch in Prov. 24, 24: „wer zum Bösen spricht: du bist gerecht, den werden verfluchen

*) Die von Schultens, Gesenius u. A. angenommene Grundbedeutung schäumen ist durchaus unsicher und scheint nur auf einer misverstandenen Stelle des Kamus zu beruhen. Im Hebr. findet sich jedenfalls keine Spur davon.

Völker, zürnen ihm, יזעמוהו, Nationen.“ Unserer Stelle wird die Bedeutung des Zürnens ganz angemessen erscheinen, wenn man bedenkt, daß der Fluch nur Produkt der heftigsten innerlichen Erregung gegen den Gegenstand desselben seyn konnte, daß man sich vor dem Aussprechen desselben auf jede Weise zur Wuth zu entflammen suchte, von deren Intensität die Wirksamkeit des Fluches abhing. Eine leise Umbiegung der Bedeutung wird freilich hier, wie in Prov. 24, 24. durch die Construction mit dem Acc. erfordert, vgl. über solche Constr. der v. intrans. und reflex. mit dem Acc. statt mit Präpositionen, in denen besonders die Dichter viele Kühnheit haben. Ewald kl. Gr. § 507; זעם mit den Präpositionen, jemandem oder auf jemanden zürnen, mit dem Acc. gleichsam jemanden bezürnen.

V. 8. Balak meinte, Segen und Fluch seyen von Bileam abhängig, sein Gott müsse ihm folgen, wohin er ihn führe; ich weiß, sagt er in C. 22, 6., wen du segnest, der wird gesegnet, und wem du fluchest, der wird verflucht. Bileam tritt dieser Ansicht hier zwar nicht im Allgemeinen, aber doch in Bezug auf den concreten Fall, auf den sie angewandt worden, entschieden entgegen. Jehovah flucht hier nicht, sondern er segnet, und da er der unbedingte Herr des Segens und des Fluches ist, da seine Diener nur seine Beschlüsse des Segens und des Fluches verkünden, nicht aber sie bestimmen, oder sie abändern können, was soll er da fluchen, was könnte dabei herauskommen, und wie könnte er es wagen wollen? Die Differenz zwischen Bileam und Balak bestand nicht etwa darin, daß der Letztere verlangt hatte, Bileam sollte ungeachtet des auch von ihm als feststehend betrachteten Beschlusses Gottes fluchen; er wollte ja einen wirksamen Fluch, und einen solchen konnte Bileam nur dann aussprechen, wenn sein Wille mit dem Willen Gottes in Einklang stand. Die Differenz bestand vielmehr darin, daß Balak keinen unbedingt feststehenden Beschluß Gottes anerkannte,

daß er wähnte, Bileam könne seinem Gotte Gewalt anthun, dieser sey in Bezug auf Segen und Fluch unbedingt von ihm abhängig, es komme nur auf den energischen Willen Bileams zu fluchen an, so werde seinem Fluche der Fluch Gottes ganz von selbst nachfolgen. Diesem Wahne stellt Bileam den unbedingten und unabänderlichen Beschluß Gottes, nicht des Fluches, sondern des Segens für Israel entgegen. So schon Calvin: Interea se potentia illa abdicat, qua ipsum excellere persuasus fuerat Balaam. Verba enim ejus prius retulit Moses: scio maledictum fore quem tu maledixeris: acsi translata in eum esset dei virtus, ut eum pro libidine huc illuc versaret. Quid autem id aliud erat, quam deo abrogare suum imperium? Hoc igitur abominabile figmentum refellitur ore Balaam: dum uni deo jus benedicendi asserit. Die Kunde von dem Beschlusse Gottes, Israel nicht zu fluchen, sondern es zu segnen, hatte Bileam zuerst auf äußere Weise erhalten, namentlich aus den Offenbarungen an die Stammväter, auf die er sich mit entschiedener Absichtlichkeit, um auf sie als auf die Grundlage seiner Verkündigungen hinzuweisen, in jedem Abschnitte bezieht. Das äußerlich empfangene war ihm dann durch die Einflüsse des Geistes Gottes schon früher zur innerlichen Gewißheit geworden, und diese Gewißheit wurde in diesem Momente durch eine besonders kräftige Einwirkung des Geistes Gottes (vgl. das „und Jehovah legte ein Wort in den Mund Bileams" in V. 5) zur unbedingtesten, alle Zweifel mit Füßen tretenden Zuversicht. Das: „was soll ich verfluchen, den Gott nicht verflucht," ist nicht etwa so zu erklären: wie könnte ich einen verfluchen, den Gott nicht verflucht, so daß Bileam einen allgemeinen Satz ausspräche, und die Anwendung auf den vorliegenden Fall Balak überließe, sondern das Suff. in קַבֹּה ist auf Israel zu beziehen: wie könnte ich ihn verfluchen, den Gott nicht verflucht. Daß das Suff. bei זָעַם fehlt, ist wahrscheinlich daraus zu

erklären, daß Bileam sich die Kühnheit der Construction dieses Verbi mit dem Acc. nicht zum zweitenmahle erlauben will, so daß auch dieß Fehlen des Suff. gegen diejenigen spricht, welche dem ועם die Bed. verwünschen geben wollen. Das קבב kommt in der Prosa nur einigemahle in der Geschichte Bileams vor, C. 27, 17., 23, 11., auch im Pentateuch sonst nicht, woraus hervorgeht, daß es schon damals anfing sich aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zurückzuziehen. Von dieser Wurzel ist nicht blos das קבה, sondern auch das אֶקֹּב abzuleiten. Die Unrichtigkeit der gewöhnlichen, noch zuletzt von Gesenius in dem thes. S. 908 vorgetragenen Annahme, wonach das אקב Fut. von נקב seyn soll, hat nicht nur unsere Stelle gegen sich, in der ein Wechsel der Verba unpassend seyn würde, sondern auch die Thatsache, daß das Verbum נקב, wo es im Präteritum, Participium, act. und pass., Imper. vorkommt, nie die Bed. verfluchen hat, auch nicht in Niphal und in den nomm. derivatis; der Beweis, daß das נקב in Lev. 24, 11. 16. nicht die Bed. fluchen, sondern die Bed. aussprechen hat — in welcher Bed. das נקב nur im Pent. vorkommt, und denen, die aus ihm geschöpft haben — ist in den Beiträgen Th. 2, S. 223 geführt worden. Die Formen, welche eine Ableitung von נקב zu erfordern scheinen, kommen nur im Fut. vor, und sie sind hier um so mehr nur aus einer formellen Anlehnung des קבב an נקב zu erklären, mit dem es sonst gar keinen Zusammenhang hat, da die vv. עע sich überhaupt im Fut. zu den פנ hinneigen, vgl. Ewald gr. Gr. p. 473, und da das קבב sonst gar kein Fut. haben würde; denn eine andere Form desselben kommt sonst nicht vor.

V. 9. Daß das כי nicht etwa mit Mehreren für überflüssig erklärt werden, (schon die Vulg. läßt es aus) eben so wenig auch, was ziemlich auf dasselbe herauskommt, mit Anderen angenommen werden darf, daß es zur Bekräftigung dient,

auch nicht, daß es die Bedeutung quando habe, liegt am Tage. Es sind dieß nur Aushülfen der Verlegenheit. Jedenfalls muß das כי die Begründung des im vor. ausgesprochenen Satzes: Gott flucht ihm nicht, und Jehovah zürnt ihm nicht, ankündigen. Eine solche nun läßt sich im Folgenden in doppelter Weise nachweisen. Entweder setzt man nach dem: „von dem Gipfel der Berge sehe ich ihn und von den Hügeln gewahr ich ihn," ein :, so daß die Begründung nicht in diesen Worten allein, sondern in ihrer Verbindung mit dem Folgenden enthalten ist, s. v. a. denn von den Gipfeln der Berge erblicke ich ihn als ein Volk das alleine wohnet u. s. w. Oder man setzt nach dem: gewahr' ich ihn, einen Punct, und bezeichnet das Folgende nur als weitere Ausführung und nähere Bestimmung. Daß schon das: „von den Gipfeln der Berge sehe ich ihn, und von den Hügeln gewahr' ich ihn" für sich genommen zur Begründung des: „Gott flucht ihm nicht" geeignet ist, daran wird man nicht zweifeln können, wenn man nur beachtet, daß das Sehen Bileams in der Ekstase durchaus kein blos leibliches ist, daß mit dem Sehen des leiblichen Auges sich bei ihm zugleich das Eindringen des geistlichen Auges in die Tiefen, welche dem nur an der Oberfläche haftenden leiblichen verborgen sind, die innere Wesenheit der Dinge verband. Recht deutlich zeigt sich dieß bei der dritten Weissagung in C. 24, 5 ff. Der Mann mit geöffnetem Auge schildert dort die Lieblichkeit der Zelte Israels in einer Weise, welche zeigt, daß das äußere Schauen hier nur als Grundlage des innern in Betracht kommt. War nun das Schauen Bileams von dieser Art, so lieferte für ihn der Anblick selbst den Beweis für das לא קבה und das לא זעם. Dieser Auffassung folgte schon Coccejus: non execrari deum Israelitas demonstrat ex re manifesta. Rem manifestam indicat dum dicit se Israelem videre de capite petrarum et ex collibus contemplari. Nempe talem ut in eo nullum exstet divinae

irae vestigium, sed potius benedictionis. — Einen Canon für die Auffassung des Folgenden: „siehe es ist ein Volk, das alleine wohnet, und unter die Heiden nicht sich zählet," gibt die Bemerkung Calvins: non de virtute populi, sed tantum de benedictione dei agitur. Wie das alleine wohnen zu fassen, erkennen wir am besten aus den Parallelstellen. Vor allen kommt hier Deut. 33, 28. in Betracht: „Und Israel wohnet sicher, allein der Quell Jakobs in einem Lande von Korn und Most." Das בָּדָד allein, steht dort im Parall. mit בֶּטַח sicher. Vorhergeht in V. 27: „er vertreibt vor dir den Feind und spricht: vertilge." Ferner die, wie es scheint auf unsere St. und die des Deut. hinweisende St. Mich. 7, 14: „Weide dein Volk mit deinem Stabe, die Heerde deines Erbes, wohnend alleine, im Walde mitten auf Karmel," deren Sinn Ewald richtig dahin angibt: „Möge Jahve als der gute Hirte leiten sein Volk, seine dennoch nie wieder von ihm zu trennende Gemeinde, ein stilles geschütztes Häuflein, wie eine Heerde im Walde des schönen Carmel." Dann Jerem. 49, 31: „Erhebet euch, ziehet gegen ein Volk ruhig, wohnend sicher, spricht der Herr, nicht Thore und nicht Riegel hat's, alleine wohnen sie." Nach diesen Parallelst. nun muß die Erklärung von Coccejus u. A., welche das alleine Wohnen auf die besonderen Gesetze und Rechte beziehen, durch welche Gott Israel von allen andern Völkern unterschied und absonderte, verworfen werden. Als Commentar über die Redensart alleine wohnen kann man nach ihnen die St. Richt. 18, 7. betrachten, wo die Bewohner von Laisch als ein Volk bezeichnet werden, das sicher wohnte, ruhig und zuversichtlich, dem Niemand etwas zu Leide that, und das mit keinem Menschen zu thun hatte. Das alleine Wohnen bezeichnet eine stille und geschützte Zurückgezogenheit. Niemand mischt sich in Israels Angelegenheiten ein, niemand tritt ihnen zu nahe, beeinträchtigt sie in ihren Rechten, sie haben ihre

Sachen für sich, sind für die Welt so gut wie nicht vorhanden. Durch die Mauer des göttlichen Schutzes von der Welt abgesondert, sind sie den grossen Catastrophen entnommen, durch welche die Gestalt der Welt verändert wird. Es versteht sich von selbst, daß sich Israel der großen Prärogative, die ihm hier zugetheilt wird, nur so lange erfreuen konnte als es wirklich Israel war. Die unerläßliche Bedingung des äußerlichen alleine Wohnens bildete das innerliche Alleinewohnen. Die äußere Absonderung von der Heidenwelt dauerte nur so lange, als Israel sich in sittlich religiöser Beziehung in der Absonderung von ihr erhielt. So bald sie innerlich der Welt Einfluß gestatteten, bekam diese auch äußerlich Macht über sie. Daß diese Bedingtheit der Verheißung, welche darin, daß der Gott Israels der Heilige ist und in der Bundesnatur seines Verhältnisses zu Israel nothwendig begründet liegt, von Bileam selbst klar erkannt wurde, zeigt die Bezeichnung Israels als der Redlichen in V. 10., zeigt die Voraussicht einer bevorstehenden Wegführung des Volkes in C. 24, 22, die nur auf der Verletzung einer subjectiven Bedingung beruhen kann, da Gott nach Bileams Erklärung kein Mensch ist, daß er lüge und kein Menschensohn, daß ihn gereue, zeigt endlich der Rath, den Bileam später den Moabitern und Midianitern gab, daß sie durch Verführung den auf Israel ruhenden Segen Gottes unkräftig machen sollten. Es ist aber nicht außer Acht zu lassen, daß in Bezug auf die innerliche Absonderung von der Welt, welche die nothwendige Bedingung der äußern bildete, Israel nicht etwa sich selbst überlassen war, in welchem Falle die Verheißung ein bloßer Spott gewesen wäre, daß vielmehr Gott ihm freigebig die Mittel dazu darbot. Er gab ihm durch sein Gesetz die Anweisung zu dieser Absonderung, vgl. Deut. 4, 8. „und wo ist ein großes Volk, welches gerechte Gesetze und Rechte hat, wie das ganze Gesetz, das ich euch heute gebe," durch seine Diener die Propheten, die er stets von neuem

erweckte, den kräftigen Antrieb ihr zu folgen, und durch seinen Geist, dessen Wirksamkeit unter ihm den Grundvorzug des Bundesvolkes bildete, vgl. Jes. 63, 11. und welcher, indem er die engste Verbindung mit Gott vermittelte, dem Heiligen, zugleich die Absonderung von der profanen Welt herbeiführte, die Kraft dieß zu thun. Es kamen Zeiten, wo das Volk, ungeachtet dieser ihm vom Herrn so reichlich dargebotenen Mittel der Absonderung mit frevelnder Hand die Scheidewand niederriß, die es von der Heidenwelt trennte. Aber nie verlor die Verheißung: „siehe, es ist ein Volk, das alleine wohnt" ihre Bedeutung. Die Strafe, welche in Folge der unterlassenen innerlichen Absonderung eintrat, war immer zugleich ein Mittel, dieselbe von neuem hervorzurufen, das in Verbindung mit der kräftigen Wirksamkeit des Geistes, wovon es begleitet war, seinen Zweck nicht verfehlen konnte. Und sobald die Neugeburt des Volkes erfolgt war, ging auch das: „siehe, es ist ein Volk, das alleine wohnet" wieder an ihm in Erfüllung. In einer Fülle von Beispielen zeigt dieß das Buch der Richter. Die Verheißung ist aber nicht blos auf die Zeiten des A. B. beschränkt. Es gibt ja nach der Anschauung der Schrift nur ein Israel unter zwei Oeconomien. Die Gemeinde des N. B., deren Fundament die Israelitische ἐκλογή bildete, mit Ausscheidung des Scheinisraels, ist als die directe Fortsetzung Israels zu betrachten. An ihr ging die Verheißung durch alle Zeiten, und geht sie noch fortwährend in Erfüllung. Sobald sie sich innerlich von der profanen Welt absondert, und nach dem Maaße, als sie dieß thut, wird sie auch äußerlich von der Welt abgesondert, gegen ihre Eingriffe und Einflüsse geschützt, zu kräftiger Selbstständigkeit erhoben. Unser Ausspruch gibt der Kirche die Bürgschaft, daß sie nie in die äußere Knechtschaft der Welt gerathen kann, wenn sie nicht geistig von ihr geknechtet ist, und gewährt ihr somit den kräftigsten Antrieb, sich von der geistigen Knechtschaft zu emancipiren und sich vor ihr zu bewah-

ren. — In welcher Beziehung in dem letzten Gliede von Israel gesagt wird, daß es unter die Heiden nicht sich zähle (das יתחשב ist in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Bedeutung des Hithp. zu erkl.: es zählt sich, nicht: es wird gezählt) das wird am sichersten aus dem parallelen: „es wohnt alleine“ bestimmt, dessen Sinn durch die Parallelst. feststeht. Daraus erhellt, daß hier von einem sich nicht Zählen unter die Heiden in Bezug auf das Ergehen die Rede ist: anders wie die Heiden wird Israel durch den Schutz des Herrn vor fremdem Andrange, fremder Einmischung, fremder Usurpation gesichert, Israel ist das einzige Volk, das einen reellen Schutz im Himmel hat. Hieraus geht hervor, daß als parallel nicht etwa mit vielen Ausl. Deut. 4, 8. zu betrachten ist, wo die unter allen Völkern allein Israel eigenthümlichen gerechten Gesetze und Rechte gepriesen werden, sondern vielmehr Deut. 4, 7.: „wo ist ein großes Volk, das einen Gott hat, der ihm nahe ist, wie der Herr unser Gott, so oft wir rufen zu ihm,“ ganz besonders aber Deut. 33, 29., welcher Vers sich zu V. 28 ebenso verhält, wie unser Glied zu dem vorhergehenden: „Heil dir Israel, wer ist dir gleich, ein Volk beschützt durch den Herrn, deinen helfenden Schild und dein stolzes Schwert, und heucheln müssen dir deine Feinde, und du wirst auf ihren Höhen einherschreiten.“ Vgl. auch 2 Sam. 7, 23. Auch hier hat der Abfall des Volkes von seiner Idee bewirkt, daß die Erfüllung der Weissagung nur unvollkommen vorliegt, aber auch in dieser Unvollkommenheit ist sie noch unendlich reich. Wie wahr Bileam gesagt, Israel zähle sich nicht unter die Heiden, geht daraus hervor, daß während alle mächtigen Reiche der alten Welt, Ägypten, Assur, Babel u. s. w. spurlos untergegangen sind, Israel, schon unter dem A. B. aus so vielen gänzlichen Untergang drohenden Gefahren errettet, namentlich aus dem Exile zurückgeführt, in der Gemeinde

des N. B. fortblüht, und auch noch in seinem verworfenen, dereinst aber zur Wiederannahme bestimmten Theile fortexistirt.

B. 10. In diesem Verse wird Israel zuerst gepriesen wegen der zahllosen Menge, zu der es heranwächst, dann indem der Seher, wie es dem Schlusse angemessen ist, zum Allgemeineren zurückkehrt, überhaupt wegen seines beneidenswerthen Glückes. Das: „wer bestimmt den Staub Israels“ f. Israel das dem Staube gleich ist, wer zählt seine unzählbare Menge, weist hin auf die Verheißung in Gen. 13, 16.: „Und ich mache deinen Saamen gleich dem Staube der Erde; wenn jemand vermag den Staub der Erde zu bestimmen, so wird auch dein Saame bestimmt werden,“ und die Beziehung auf diese Stelle darf nicht als eine zufällige Reminiscenz betrachtet werden, sondern sie geht, wie alle ähnlichen Weissagungen Bileams, aus dem Bestreben hervor, die ihm gewordene Offenbarung an die früheren, namentlich die Grundoffenbarungen anzuknüpfen, und sie dadurch als eine wahrhaft göttliche zu legitimiren. Dieß Streben, die späteren Offenbarungen an die früheren anzulehnen, geht durch die ganze Prophetie hindurch und findet sich auch bei den originellsten und selbstständigsten Propheten. Das מִי מָנָה heißt eigentlich: wer bestimmte, wer that es je. Dieß wird aber als ein Satz hingestellt, der nicht bloß für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft Realität hat. Weder jetzt, noch in Zukunft kann jemand die Frage: wer bestimmte? bejahend beantworten. Daß man nicht bloß an die Zukunft zu denken hat, zeigt außer dem Gebrauche des Praet. das zweite Glied, wo die Erwähnung des Viertheils Israels in Beziehung auf die Verhältnisse der Gegenwart steht, dann auch die Stelle Deut. 10, 22., wo ebenfalls die den Patriarchen ertheilte Verheißung einer zahllosen Nachkommenschaft als schon erfüllt erscheint: „Mit siebenzig Seelen zogen eure Väter nach Ägypten, und jetzt hat dich der Herr dein Gott gemacht gleich den Sternen

des Himmels an Menge." In den Worten: „und nach Zahl das Viertheil Israels" findet sich eine Beziehung auf die Lagereintheilung Israels. Sie waren in vier Abtheilungen, jede von drei Stämmen, um das in der Mitte befindliche Heiligthum, in dessen nächster Umgebung sich die Leviten, seine Diener, befanden, gelagert. Vgl. Num. C. 2 u. 10. Diese leise und ungesuchte Beziehung auf ein Verhältniß, welches mit der Mosaischen Zeit sein Ende erreichte, und nur während des Zuges durch die Wüste bestand, spricht gegen diejenigen, welche die Weissagungen Bileams für ein Product späterer Zeit erklären. Ein späterer würde, wenn es ihm überhaupt in den Sinn kam, auf diese Einrichtung Beziehung zu nehmen, sich nicht mit einer so leisen Andeutung begnügt haben. Viele Schwierigkeit hat den Ausl. das מִסְפָּר gemacht. Die Versuche, die Lesart zu ändern — Venema zu Mal. 1, 13., dem Schröder und de Geer beitreten, will statt מִסְפָּר lesen מִי סָפַר wer zählte — und mehrere gezwungene und sprachwidrige Erklärungen, wie die, wonach das nomen statt des verbi stehen, oder das את nota genitivi seyn soll, und die quis numerum, quis quartam partem Israelis, sind auf der einen Seite aus der Verkennung des Acc. hervorgegangen, welcher zur Ergänzung des Verbalbegriffes durch Angabe der Art und Weise dient, vgl. Ewald kl. Gr. § 515: (wer bestimmte) nach Zahl (auch nur) das Viertheil Israels, das Viertheil im Gegensatze gegen das Ganze, auf der andern Seite aus Verkennung der Bed. des מָנָה. Gibt man diesem mit allen Ausl. die Bed. zählen, so erscheint das: nach Zahl, als überflüssig und störend. Eben das מספר zeigt aber schon, daß diese Bedeutung nicht die richtige seyn kann, es verlangt eine weitere Bedeutung, welche der Restriction durch das מספר fähig ist, und auf eine solche werden wir auch schon durch das erste Glied, so wie durch die Grundstelle Gen. 13, 16. hingeführt. Das wer zählt kann nur bei Gegenständen stehen, welche an

sich zählbar, durch ihre Menge das Zählen ausschließen, welche zwar zählbar, aber unzählig sind. Dieß nun gilt nicht vom Staube. Selbst vom Sande des Meeres braucht Jerem. das Messen: „Wie nicht gezählt wird (יספר) das Heer des Himmels und nicht gemessen (ימד) der Sand des Meeres," und doch eignet sich der Sand weit mehr zum Zählen wie der Staub. Bei einem wirklich zählbaren Gegenstande wird in der Parallelstelle Gen. 15, 5. nicht das מנה, sondern das ספר gebraucht. Dieser Nothwendigkeit einer allgemeineren Bedeutung des מנה, welche in unserer St. selbst begründet liegt, kommt nun die Thatsache entgegen, daß die Grundbedeutung des Verbi nach dem Arabischen, der Bedeutung des Piel und der Nomm. derivata, und nach der St. Jes. 65, 12., die des Bestimmens ist. Sieht man näher zu, so zeigt sich, daß dem Pent. nur die Bed. bestimmen angehört, die Bed. zählen ihm noch ganz fremd ist, und daß Gesenius in dem thes. völlig mit Unrecht in Bezug auf sie bemerkt: quae significatio in antiquiore Hebraismo usitatior est, licet illa (die des Bestimmens) origine propior esse videatur. Zählen ist im Pent. immer ספר, was nicht weniger als zwölfmahl in dieser Bedeutung vorkommt, Gen. 41, 49. Lev. 15, 13. 28. Deut. 16, 9. In der späteren Zeit zog sich das ספר in dieser Bedeutung aus dem Sprachgebrauche des gewöhnlichen Lebens zurück, in welchem das מנה seine Stelle einnahm, und wurde blos der höhern Sprache und namentlich der Poesie eigenthümlich. Dafür, daß das ספר auch in späterer Zeit noch dem lebendigen Sprachgebrauche des gewöhnlichen Lebens angehört habe, läßt sich keine einzige Stelle anführen. Die St. 1 Chron. 23, 3. 2 Chron. 2, 1. 16., Esra 1, 8. können nichts hiefür beweisen, da die nachexilischen Schriftsteller, welche die Sprache auf gelehrte Weise aus den älteren Denkmalen derselben erlernten, und namentlich mit besonderer Vorliebe sich den Sprachgebrauch des

Pent. aneigneten, durchaus nicht als Zeugen des lebendigen Sprachgebrauches der späteren Zeit betrachtet werden können. Die St. 1. Regg. 3, 8., wo es in Salomos Gebet heißt: und dein Knecht ist inmitten deines Volkes, das du erwählet, ein Volk zahlreich, אֲשֶׁר לֹא יִמָּנֶה וְלֹא יִסָּפֵר מֵרֹב, beweist eher dawider als dafür. Denn es findet sich hier eine so gut wie ausdrückliche Hinweisung auf den Pent., aus dem beides, das ימנה und das יספר entlehnt wird, und die Worte sind als mit Anführungszeichen versehen zu betrachten. Genau analog sind namentlich die St. Gen. 16, 10. „mehren will ich deinen Saamen ולא יספר מרב“ und Gen. 32, 13.: „und ich mache deinen Samen wie den Sand des Meeres אשר לא יספר מרב.“ Dasselbe gilt auch von der einzigen Stelle der Bücher der Könige, in der das ספר außerdem noch in der Bed. zählen vorkommt, 1 Regg. 8, 5. Es kommen dort genau dieselben Worte auf ein anderes Verhältniß übergetragen vor, zum Beweise, wie gangbar der betr. im Pentateuch enthaltene Ausspruch unter dem Volke war. Endlich findet sich das ספר in der Bed. zählen auch in 1 Sam. 24, 10., aber nicht etwa in gewöhnlicher Erzählung, sondern in einer Stelle, wo die Rede anfängt sich höher zu heben und den Character der Poesie anzunehmen: „Und Davids Herz strafte ihn (eig. schlug ihn, ein durchaus poetischer Ausdruck) nachdem er das Volk gezählt.“ Wir haben auf diese Weise zugleich einen nicht unwichtigen Beitrag zu den Untersuchungen über den Sprachgebrauch des Pent. im Verhältniß zu dem der übrigen Bücher gewonnen. An bloßen Zufall kann nicht gedacht werden. Dagegen spricht die Häufigkeit des ספר sowohl im Pent. als auch in der Poesie, das Zusammentreffen des Nichtvorkommens des מנה im Pent. in der Bed. zählen mit dem Nichtvorkommen des ספר in den spätern Büchern, die Thatsache, daß die zwei einzigen Stellen der BB. der Könige, wo das ספר sich findet, auf den Pentateuch sich beziehen, end-

lich daß es ganz der naturgemäße Gang ist, daß die ursprüngliche allgemeine Bed. des מנה in dem ältesten Buche noch allein vorkommt, in den späteren Büchern erst die abgeleitete und specielle erscheint. — Zu Bezug auf die Erfüllung der in diesen beiden ersten Gliedern enthaltenen Verheißung bemerkt Calvin: Tenendum est, quamvis populi scelere ad exiguum numerum redacta fuerit illa multitudo, non tamen frustra hoc fuisse pronuntiatum: quia paucitas illa tandem exundavit, ut totum mundum expleret. Mit vollem Rechte wird in diesen Worten die Enderfüllung in die Messianische Zeit gesetzt. Konnten schon unter dem A. B. Individuen aus andern Völkern, wenn sie sich der Beschneidung unterwarfen, unter das Bundesvolk aufgenommen werden, und ist dieß erweislich zu allen Zeiten geschehen, ist somit die leibliche Abstammung von Jakob nicht nothwendige Bedingung des Gehörens zu Israel, sondern läßt sich die volle Theilnahme an seinen Rechten auch durch Adoption erwerben: so steht es fest, daß der unendliche Zuwachs, welchen in der Zeit Christi Israel aus den Heiden erhielt, mit unter dieser Weissagung begriffen ist. Ihre Erfüllung ist eine noch stets fortgehende. Sie verbürgt uns eine beständig fortschreitende Ausdehnung der Kirche, eine stets wachsende Zahl ihrer Glieder, und gibt uns die Versicherung, daß wenn je durch die Schuld der Kirche selbst eine Abnahme derselben eintritt, diese nur eine temporäre seyn kann, daß nach ihr Gott um so kräftiger sein: „seyd fruchtbar und mehret euch“ über die Gemeinde aussprechen wird.

In der zweiten Hälfte des Verses wird das אַחֲרִית, Ende, durch den Parallelismus näher als das Ende des Lebens bestimmt. Das כָּמֹהוּ, gleich ihm f. gleich seinem Ende, genügt, weil, in welcher Beziehung Bileam Israel gleich zu seyn wünscht, schon deutlich genug ausgesprochen worden ist. Es fragt sich hier vor Allem, in welchem Sinne Bileam hier wünscht im Tode

Israel gleich zu seyn. Die älteren Ausleger fanden hier meist eine Hinweisung auf eine selige Unsterblichkeit, welche die Glieder der Gemeinde Gottes erwarte. Selbst der vorsichtige und vorurtheilsfreie Calvin bekannte sich zu dieser Ansicht. Unde sequitur — sagt er — gratiam dei fines hujus caducae vitae excedere. Quare haec vox insigne continet testimonium futurae immortalitatis. Noch J. D. Michaelis folgte dieser Auffassung. Indessen, da Bileams Segenssprüche sich sonst immer nur auf das diesseitige beziehen, und ebenso auch die in der Genesis enthaltenen Grundverheißungen, auf welchen sie beruhen, da der von Balak verlangte Fluch, dessen Gegensatz die Segenssprüche bilden, sich nicht auf das jenseitige Heil Israels bezieht, sondern einzig und allein auf das diesseitige, da das Jenseits überhaupt im Pentateuch noch sehr zurücktritt, aus Gründen, welche in Th. 3 der Beiträge S. 577 entwickelt worden sind, und eine so bestimmte Hinweisung auf die Seligkeit der Erwählten, wie sie hier nach dieser Auffassung stattfinden würde, sich in ihm sonst nirgends vorfindet: so dürften wir uns zu dieser Auffassung nur dann entschließen, wenn außerdem keine andere zu Gebote stände. Dieß ist aber offenbar nicht der Fall. Bileam konnte auch noch in anderer Beziehung wünschen des Todes der Erwählten zu sterben, als in der auf die selige Unsterblichkeit. Davon wird man sich überzeugen, wenn man den Tod, den Bileam wirklich starb, heimgesucht durch Israels rächendes Schwert, vgl. Num. 31, 8., gequält durch das Bewußtseyn des Verlustes der Gnade Gottes, vergleicht mit dem eines Abraham, dem in Gen. 15, 15 verheißen wird: „du wirst zu deinen Vätern kommen in Frieden, du wirst begraben werden in gutem Alter,“ und von dessen erfolgtem Tode es in Gen. 25, 8. heißt: „Und Abraham verschied und starb in gutem Alter, und ward gesammelt zu seinem Volke“ — dem eines Isaac, Jakob, Moses. Ein dreifaches kommt hier in Betracht, was

den Tod der Erwählten auszeichnete und zu einem wünschenswerthen machte. Glücklich war ihr Tod in Bezug auf die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft. 1. Sie starben im Genusse der Gnade Gottes, in dem Bewußtseyn seiner Liebe. 2. Reiche Befriedigung gewährte ihnen der Blick auf die Vergangenheit. Wohin ihr Auge sich wandte, zeigten sich die Spuren der segnenden, vergebenden, rettenden und heilenden Gnade Gottes, überall erhörte Gebete, Schutz gegen die Feinde, das Leben durch alle Gefahren hindurch fortgeführt bis zu seinem letzten Ziele, nicht gewaltsam abgebrochen, sondern sanft verlöschend. Dieß Moment wird allein hervorgehoben von Steudel, welcher a. a. O. S. 76 den Sinn also wiedergibt: „Bileam wünscht am Schlusse der Tage auf die Vergangenheit mit gleicher Befriedigung wie seine Bürger zurückblicken zu dürfen.“ 3. Erfreut wurden die Erwählten in ihrem Tode durch die heiteren Aussichten in die Zukunft ihres Volkes und Geschlechtes. Wie wenig man dieß Moment zurücktreten lassen darf, zeigt der Segen, den Jakob in der Sterbestunde über seine Söhne, Moses kurz vor seinem Tode über die versammelten Stämme spricht. Je mehr der Einzelne damals noch im Ganzen lebte, der Stammvater seine Nachkommenschaft als die Fortsetzung seines Daseyns betrachtete, desto mehr mußte die durch Gottes Zusage verbürgte segensreiche Zukunft das Gemüth der Sterbenden beschäftigen, und dem Tode seine Bitterkeit nehmen. In besonders anschaulicher Weise zeigen dieß die Worte des sterbenden Jakob in Gen. 49, 18: „Herr, ich harre auf dein Heil,“ die zur Erläuterung unseres Ausspruches sehr geeignet sind. — Clericus bemerkt zu dieser St.: Videtur Bileamus scivisse, divinitus se immaturo fato moriturum fuisse, atque eo hic respicere, und es scheint wirklich, daß eine solche Ahndung ihn erfüllte, deren Grundlage das Bewußtseyn seiner Unlauterkeit bildete, welche, für den Augenblick durch die mächtige Wirkung des Geistes Gottes

zurück-

zurückgedrängt, bald nachher mit furchtbarer Gewalt zurückkehrte, und nun die Vereitelung des von ihm hier ausgesprochenen Wunsches herbeiführte, und ihm ein furchtbares Ende bereitete.

Noch bleibt nur das יְשָׁרִים zu besprechen übrig. Das Fehlen des Artikels, obgleich nicht von Jescharim überhaupt, sondern von bestimmten Jescharim, von den Söhnen Israels als Jescharim die Rede ist, hat nicht bloß den allgemeinen Grund, daß der Art. in der Poesie überhaupt seltener ist, sondern erklärt sich speciell daraus, daß das Jescharim hier die Natur eines Nom. propr. annimmt, entsprechend dem gleich zu besprechenden Jeschurun. Die Israeliten sind die einzigen Jescharim, darum ist der bestimmende, und auf das Frühere zurückweisende Artikel unnöthig, wie ja auch in dem Titel סֵפֶר הַיָּשָׁר der Redliche = dem Israeliten ist.

Was die Bedeutung des ישרים betrifft, so ist die Erkl. de Geers u. A. durch Glückliche als vollkommen willkührlich zurückzuweisen. Wo der Hebräische Sprachgebrauch so feststeht, wie bei dem ישר, daß in ihm immer die Bedeutung der Geradheit und Redlichkeit hat, da richtet man mit der Berufung auf das Arabische nichts aus. Die Behauptung, Bileam habe es nicht mit der Rechtschaffenheit der Israeliten zu thun, sondern mit ihrem Glücke, wird zurückgewiesen durch die Bemerkung, daß Bileam, indem er die Israeliten als die Rechtschaffenen bezeichnet, eine Hindeutung gibt auf den Grund der Verschiedenheit ihres Loses von dem aller übrigen, und dieselbe auf ihre sittliche Nothwendigkeit zurückführt. Daß eine solche Andeutung unpassend sey, wird Niemand wagen zu behaupten. Ebenso wenig kann auch die Annahme Calvins gebilligt werden, der das ישרים zwar durch rechtschaffene erklärt, aber unter der Rechtschaffenheit nicht eine inhärirende, sondern eine zugerechnete versteht: Recti vocantur Israelitae sicut aliis locis, non propria rectitudine, sed dei beneplacito, qui eos dignatus

fuerat segregare ab immundis gentibus. Das ישר, was in den Psalmen so oft vorkommt, steht immer von inhärirender Rechtschaffenheit, und auf diese bezieht sich auch das dem Jescharim genau entsprechende Jeschurun.

Auf dieß Jeschurun wollen wir hier, eben weil es dem Jescharim so genau entspricht, noch etwas näher eingehen. Die gewöhnliche Annahme ist, das Jeschurun sey ein Diminutivum von Jaschar, es bedeute Frommchen = das grade, redliche Völkchen, vgl. z. B. Gesenius thes. und Ewald kl. Gr. § 346 b. Aber dieser Behauptung können wir nicht beitreten. Denn 1. die Annahme, daß die Endung Un verkleinernde Bedeutung habe, beruht auf gar keinem Grunde. Zwar findet sie sich in dieser Bedeutung im Syrischen, aber dort ist sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Griechischen entlehnt, vgl. Ch. B. Michaelis in Pott sylloge t. 1 p. 233. J. D. Michaelis Gr. Syr. p. 150. Hoffmann Gr. Syr. p. 251. Im Hebräischen findet sich kein Fall, wo diese Bedeutung der Endung nothwendig erfordert würde, oder auch nur besonders passend wäre. Bei einem unter den wenigen Worten, an denen sie vorkommt, bei Sebulun, paßt sie nicht. Schon das entscheidet gegen die Annahme einer diminutiven Bedeutung der Endung, daß sie nur bei Eigennahmen vorkommt, bei denen Diminutivendungen weit seltener sind, als bei den Appellativen. Selbst bei der Endung on ist die diminutive Bedeutung sehr zweifelhaft. Das einzige, was man mit Schein dahin gezogen hat, das אִישׁוֹן, Augapfel, nach der gewöhnlichen Deutung: das Männlein, kann sehr wohl die gewöhnliche Abjectivform seyn, vgl. Ewald § 341, das Mannliche des Auges — id quod virum refert. 2. Die diminutive Bedeutung ist unpassend in der Grundstelle, wo das Jeschurun vorkommt, in Deut. 32, 15. Eine appellatio blanda et charitativa paßt gar nicht zu dem ernst strafenden Character der Stelle. „Da ward Jeschurun fett, schlug aus, fett wurdest

da, stark und feist, und verließ Gott, der es gemacht, und verachtete den Fels seines Heiles." Auch in Deut. 33, 5. 26 will die appellatio blanda et charitativa nicht recht passen: „und er wurde in Frommchen König" — „Niemand ist gleich Gott Frommchen."

Die Thatsache, daß das un nur bei Nomm. propr. vorkommt, erklärt sich am einfachsten daraus, daß es eben nichts weiteres ist, als eine Endung für Nomina propria. Durch diese Annahme wird das Jeschurun dem Jescharim noch näher gerückt. Es unterscheidet sich von ihm nur dadurch, daß es die Eigenschaft, welche das Jescharim bezeichnet, durch die Ausprägung zum Nomen proprium als zur innersten Wesenheit Israels gehörig darstellt.

Die Bedeutung des Jeschurun, und somit auch die des Jescharim wird in Deut. 32 bestimmt durch dasjenige, was von Gott ausgesagt wird: „alle seine Wege sind Recht, Gott ist Treue und nicht Unrecht, gerecht und redlich, יָשָׁר, ist er," und was dem Rechte nach auch von dem andern der contrahirenden Theile, von Israel gelten sollte; ebenso auch aus dem, was von der Erscheinung Israels im Gegensatze gegen seine Idee in V. 5. gesagt wird: „ein Geschlecht verdreht und verkehrt." Die Hinweisung auf die Idee und Bestimmung ist in V. 15. ganz passend, da hier der Gegensatz der Wirklichkeit gegen die Idee dargelegt wird.

Es fragt sich nun aber: wie kann hier ganz Israel das Prädicat der Redlichkeit und Rechtschaffenheit beigelegt werden? Eine solche Bezeichnung scheint im Gegensatze gegen die Geschichte zu stehen, welche die Belege für die Abweichung des Volkes von der Bahn der Redlichkeit und Rechtlichkeit in Fülle darbietet. Die Antwort ist: Ungeachtet dieser Beispiele des Gegentheiles blieb doch die Redlichkeit und Rechtschaffenheit immer des Volkes Idee und Bestimmung, und was

diesen Character wahrhaft trägt, dagegen kann die Wirklichkeit nie einen unbedingten Gegensatz bilden, eine von Gott selbst gestellte Aufgabe hat, ungeachtet alles durch die Sünde herbeigeführten Zurückbleibens hinter dem Ziele, immer die Gewähr ihrer Verwirklichung in sich; zeigt auch die Oberfläche nur wenige Spuren derselben, so sind sie doch immer in der Tiefe vorhanden; gibt es auch Zeiten, in denen sie zurücktritt, so folgen ihnen stets andere, in denen sie sich mächtig geltend macht. Ein tieferer Blick in die Geschichte Israels läßt uns auch in den versunkensten Zeiten das Vorhandenseyn einer ἐκλογὴ erblicken, der das Prädicat der Redlichkeit und Rechtschaffenheit vollkommen zukommt; den besten Beweis für das Vorhandenseyn einer solchen liefert uns das Gericht über die Unredlichkeit und Ungerechtigkeit des Volkes, welches zu allen Zeiten aus seinem eigenen Schooße hervorging. Wo fände sich eine solche sittlich reagirende Macht unter den Heiden? Ebenso zeigt auch die Geschichte, daß auf die Zeiten der Versunkenheit, in denen sich die Redlichkeit und Rechtschaffenheit auf die kleine Heerde zurückzog, immer Zeiten der Reformation folgten, in denen die Redlichkeit und Rechtschaffenheit mehr oder weniger in das Ganze des Volkslebens eindrangen. Die Belege dafür liefert schon allein die Richterperiode in hinreichender Menge. Immer bleibt das stehen, daß Israel, im Ganzen und namentlich im Verhältnisse zur Heidenwelt betrachtet, das Prädicat der Jescharim mit vollem Rechte zukommt, wobei natürlich beachtet werden muß, daß hier von Redlichkeit und Rechtschaffenheit zunächst in dem Verhalten gegen Gott die Rede ist. Die Erfüllung der Verheißung, welche hier auf die Rechtschaffenheit als ihren Grund zurückgeführt, und nur dieser ertheilt wird, ging aber grade so weit als die Rechtschaffenheit, und eben weil das Volk weit hinter seiner Idee zurückblieb, traten Zeiten ein, in denen sein Loos nichts weniger als ein wünschenswerthes war.

Ferner entsteht noch die Frage: wie kann das Heil Israels hier nicht auf Gottes Erwählung und Gnade, sondern auf eine subjective Beschaffenheit der Erwählten gegründet werden? Wir antworten: diese subjective Beschaffenheit bildet nicht einen Gegensatz gegen die Erwählung und Gnade, sondern sie ist die erste Form der Verwirklichung derselben, der dann die zweite in dem Ergehen folgt. Die Israeliten werden nicht erst Jescharim auf eigne Hand, und dann von Gott mit Heil begabt, sondern ihre Rechtschaffenheit ist ein Product der Anstalten, die er unter ihnen errichtet, der Offenbarung seines heiligen Willens, die er ihnen in seinem Gesetze gegeben, der Vergebung der Sünden, die er an die Darbringung der Opfer geknüpft, der Ertheilung seines Geistes, welcher stets in seiner Gemeinde und nur in ihr lebendig und geschäftig ist. Diejenigen aber, welche meinen, Gottes Heil könne auf die Erwählung und Gnade im Gegensatze gegen die Rechtschaffenheit gegründet werden, wissen nicht, was sie sagen. Das „ich bin heilig" hat das „ihr sollt heilig seyn" zu seiner nothwendigen Folge, und das „ich bin heilig" würde unwahr werden, sobald Gott diejenigen, welche die Mittel, die er ihnen freigebig zur Realisirung des „ihr sollt heilig seyn" dargeboten, verschmähten, mit Heile begabte, statt sie zu bestrafen. Gott bleibt nur so lange heilig, als er Niemand ohne Heiligkeit für den Seinen erkennt. Es ist gleich verwerflich, wenn man das Heil auf eine aus eignen Kräften zu erlangende subjective Beschaffenheit gründet, und wenn man diese Beschaffenheit für entbehrlich hält.

Cap. 23, V. 11—17.

Balak wirft es Bileam als Treulosigkeit vor, daß er Israel gesegnet, statt ihm zu fluchen. Bileam aber weist seinen Vorwurf durch die Berufung auf den Willen des Herrn zurück, dem er zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet sey. Balak will nun versuchen, ob dieser Wille ein unabänderlicher sey, ob es nicht gelinge, unter andern Verhältnissen ein günstigeres Resultat zu erlangen. Vielleicht, meint er, liegt die Ursache des Mislingens darin, daß Bileam nur einen kleinen Theil des zu verfluchenden Volkes aus weiter Ferne undeutlich gesehen. Er führt ihn daher auf einen Berg, auf dem ein großer Theil des Israel. Lagers deutlich erblickt werden konnte. Nachdem dort die Gnade Jehovahs von neuem durch Opfer angerufen worden, entfernt sich Bileam, um seinen Willen zu erforschen. Dann kehrt er zu Balak zurück und spricht seine zweite Weissagung aus.

V. 11. Da sprach Balak zu Bileam: was hast du mir gethan? Daß du fluchest meinen Feinden, ließ ich dich holen, und siehe du segnest nur. V. 12. Er antwortete und sprach: soll ich nicht, was Jehovah legt in meinen Mund, dessen wahrnehmen, daß ich's rede? V. 13. Sprach zu ihm Balak: komm doch mit mir an einen andern Ort, von wo du es sehen wirst — doch nur sein Ende wirst du sehen und nicht das Ganze, — und verfluche es mir von dort. V. 14. Und er führte ihn zum Felde der Wächter, oben auf dem Pisgah, und baute sieben Altäre, und brachte dar je auf einem Altar einen Farren und einen Widder. V. 15. Und Bileam sprach zu Balak: bleibe hier stehen bei deinem Opfer, und ich will dorthin entgegen gehen. V. 16. Und Jehovah kam Bileam entgegen, und legte ein Wort in seinen Mund und sprach: Kehre zurück zu Balak und rede also. V. 17. Und er kam zu ihm, und er stand noch bei seinem Brand-

opfer, sammt den Fürsten Moabs. Und Balak sprach zu ihm: was hat Jehovah gesagt?

V. 11. Der nachgesetzte Infin. בָּרֵךְ weist darauf hin, daß aus Bileams Munde Segen, und nichts als Segen, Segen in dem vollsten Sinne über diejenigen ausgegangen ist, denen er nach Balaks Meinung von Rechtswegen fluchen sollte, vgl. Ewald kl. Gr. § 11.

V. 12. Es fragt sich hier: ist שָׁמַר s. v. a. beflissen seyn, oder ist zu erklären: soll ich dessen nicht wahrnehmen zu reden, also daß ich es rede. Bei der ersteren Auffassung ist das אֹתוֹ von דַּבֵּר abhängig, bei der zweiten von אֶשְׁמֹר. Für die erstere spricht 2 Kön. 10, 31.: „Und Jehu war nicht beflissen, לא שמר, zu wandeln im Gesetze des Herrn," für die zweite die zahlreichen St., auch des Pent., wo das שמר mit dem Accus. von der Aufmerksamkeit auf Gottes Worte, der Beobachtung seiner Gebote vorkommt.

V. 13. Auf Gott hingewiesen als den eigentlichen Urheber des ihm ungünstigen Ausspruches, meint Balak, daß die Ungunst vielleicht einen örtlichen Grund habe, daß Gott sich ihm an einem anderen Orte wohl willfähriger bezeigen, die erneuerten Opfer gnädiger ansehen werde. Calvin: facit Balak, quod solent fere omnes superstitiosi. nam quia nihil illis certum est vel firmum, per varias speculationes circumaguntur, nunc hoc, nunc illud tentant. Wie wenig dem Heidenthum das Bewußtseyn um die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens einwohnte, welche Bileam in V. 19 gegen Balaks Wahn so entschieden geltend macht, zeigt, was Hartung S. 101 sagt: „Gab sich der Wille der Gottheit durch die Zeichen als ungünstig zu erkennen, so konnten fortgesetzte Opfer, Gebete und Sühnungen, ohne welche Dinge die Befragung nie vorgenommen wurde, zumahl an heiliger Stätte sie zu rühren hoffen." — Viele Schwierigkeit hat den Ausl. hier das: „komme mit mir

an einen andern Ort, von wo du es sehen wirst, nur sein Ende wirst du sehen, und das Ganze wirst du nicht sehen," vgl. mit C. 22, 41., gemacht: „und er sah von dort das Ende des Volkes." Daß in beiden St. von einer in Bezug auf das Sehen Israels verschiedenen Örtlichkeit die Rede seyn muß, liegt am Tage, besonders wenn noch das: „und er sah Israel gelagert nach seinen Stämmen," verglichen wird, was in C. 24, 2. in Bezug auf den dritten Ort vorkommt. Worin aber die Verschiedenheit besteht, springt nicht gleich in die Augen, vielmehr scheint beiden Stellen das Sehen nur des Endes Israels im Gegensatze gegen das Ganze gemeinsam zu seyn. Mehrere nun, z. B. Mark und de Geer, suchen die Verschiedenheit des scheinbar Gleichen also zu gewinnen, daß sie in C. 22, 41. das: „er sah von dort das Ende des Volkes" erklären durch: das Volk von einem Ende bis zum andern, oder bis zu seinem äußersten Ende. Diese Erkl. wird aber schon durch u. V. zurückgewiesen. Steht das Sehen des Endes hier im Gegensatze gegen das Sehen des Ganzen, so läßt sich nicht denken, daß derselbe Schriftsteller das Sehen des Endes kurz vorher und in einer Stelle, auf die sich die unsrige bezieht, in entgegengesetzter Bedeutung gebraucht habe. Auch spricht dagegen die Lage des Ortes — von Bamoth Baal konnte man unmöglich das ganze Isr. Lager übersehen — vgl. d. geogr. Abschn., und die Andeutung eines nur theilweisen Sehens in der dort gesprochenen Weissagung Bileams C. 23, 10. Andere suchen denselben Zweck dadurch zu erreichen, daß sie hier statt: „nur sein Ende wirst du sehen" u. s. w. erklären: nur sein Ende sahest du (bis jetzt, aus Bamoth Baal) und das Ganze sahest du nicht. Gegen diese Erkl. spricht nicht etwa das Fut. an sich — man könnte es als Präsens fassen, da sie ja noch an dem Orte des ersten Sehens waren, — wohl aber die Analogie des vorhergehenden תִרְאֶנּוּ, und das Fehlen des jetzt. Ferner, das unmittelbar und ohne ein

vorhergehendes כִּי sich an das: von wo du es sehen wirst, anschließende אֶפֶס kundigt gar zu deutlich eine Beschränkung dess. an. Endlich, wenn Bileam von hier aus schon das Ganze sah, so läßt sich kein Zweck denken, warum Balak ihn noch auf den Peor führte, und es ist auch nach der Lage des Ortes undenkbar, daß Bileam von der Höhe des Pisgah schon das Ganze sah. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß das: Ende hier in umfassenderer Bed. steht, wie früher und darauf führt uns auch bei aufmerksamer Vergleichung der Ausdruck selbst. Dort: er sah das Ende des Volkes, hier: das Volk, jedoch nicht das Ganze, sondern nur das Ende, also zuerst das Volk, und dann erst die Beschränkung. Eben darin, daß zuerst das Volk genannt wird, liegt angedeutet, daß unter dem Ende nicht das äußerste Ende zu verstehen ist. Mit dieser Auffassung stimmt dann auch die Lage der Örter genau überein: von dem ziemlich weit entfernten Bamoth Baal konnte Bileam nur das äußerste Ende des Israel. Lagers schimmern sehen, eine weit umfassendere Aussicht mußte sich ihm auf der Höhe des Pisgah eröffnen; das ganze Israel. Lager konnte er aber erst vom Peor erblicken, der sich unmittelbar aus dem Jordanthale erhebt, vgl. d. geogr. Abschnitt.

V. 15. Man muß eigentlich übers.: bleibe du so stehen bei deinem Opfer und ich werde so entgegengehen: so wie du stehest, und so wie ich dir zeige. Die Bed. hier, welche die Lexicogr., zuletzt Gesenius in d. thes. p. 651, dem כֹּה an mehreren St. geben, ist überall nur willkührlich angenommen. Ex. 2, 12. ist so und so auf die eine und die andere Weise u. s. w. Das „entgegengehen" ist hier ein mantischer terminus technicus, der durch das הָלַךְ לִקְרַאת נְחָשִׁים in C. 24, 1. erläutert wird. Man hat, wie V. 16 zeigt, das אל יהוה hinzuzudenken.

Die zweite Weissagung.

C. 23, 18—24.

Das Ansinnen Balaks, daß er den früher ausgesprochenen Segen zurücknehmen, und statt dessen Israel fluchen solle, weist Bileam zurück durch die Berufung auf die Wahrheit und Unveränderlichkeit Gottes, von dem er den Segen erlangt. Er begnügt sich aber nicht damit, nicht zu thun was Balak will, er thut auch was Balak nicht will. Nachdem er es abgelehnt zu fluchen, segnet er von neuem: Israel ist geschützt gegen aller seiner Feinde Bosheit, gegen das Leid, das sie ihm bereiten (also auch gegen Balaks ohnmächtige Versuche): denn der Herr sein Gott, dem Unrecht, wider sein Volk verübt, und das Leiden desselben unerträglich, ist mit ihm, und stets wird in seiner Mitte der Jubel über einen so herrlichen König vernommen. Wer könnte ihnen schaden, wer den ungleichen Kampf mit ihnen bestehen, da Gott sie ausführt aus Ägypten und da Israel in seinem Geleite mit der rüstigen Kraft eines Büffels fortschreitet zu seinem Ziele, und alles daniederwirft, was es in seinem Laufe hindern will. Diese Thatsache, daß Gott sie aus Ägypten ausführt, und daß sie in Folge dessen mit unerschöpflicher Kraftfülle ausgerüstet sind, steht unbedingt fest, es ist nicht etwa eine trügerische Einbildung, der Israel sich überläßt; denn es ist in Bezug auf die Erforschung des göttlichen Willens nicht auf das täuschende und trügende Mittel der Wahrsagerei und Zeichendeutung hingewiesen, dessen sich heidnische Völker bedienen, sondern Gott offenbart ihm zu jeder Zeit klar, was er thun will und was es demnach zu thun hat, und so hat er ihm auch in diesem Falle kund gethan, daß er es aus Ägypten und sicher zu seiner Bestimmung führen will. Meinest du ihm beikommen, es in seinem Laufe zu dem vorgesteckten Ziele danieder werfen zu können?

Siehe es ist ein Volk, das mit Löwenstärke seine Feinde aufreibt. Darum weiche aus seinem Wege, damit nicht solches Loos dich treffe. Wer gegen Israel auf Erden, der streitet zugleich gegen Gott im Himmel.

V. 18. Und er hob an sein Gleichniß und sprach:
Stehe auf, Balak, und höre,
Vernimm meine Rede, du Sohn Zippors.
V. 19. Nicht ein Mann ist Gott, daß er lüge,
Noch ein Menschensohn, daß ihn gereue.
Sollte er sprechen und nicht thun,
Und reden und nicht es vollenden?
V. 20. Siehe zu segnen empfing ich
Und er hat gesegnet, und nicht kann ich's wenden.
V. 21. Nicht schauet er Bosheit in Jakob,
Und nicht siehet er Leid in Israel;
Jehovah sein Gott mit ihm
Und Königsjubel unter ihm.
V. 22. Gott führet sie aus Ägypten,
Seine Rüstigkeit ist wie eines Büffels.
V. 23. Denn nicht Zeichendeutung ist unter Jakob
Und nicht Wahrsagung unter Israel:
Zu seiner Zeit wird gesagt zu Jakob
Und zu Israel was Gott thut.
V. 24. Siehe Volk gleich der Löwin stehet auf
Und gleich dem Löwen erhebet sich.
Nicht legt es sich, bis es fresse Raub
Und das Blut der Erschlagenen trinke.

V. 18. Durch das: und er hob an sein Gleichniß, werden alle vier Weissagungen Bileams eingeleitet, vgl. C. 23, 7., hier, C. 24, 3. 15. In der vierten Weissagung kommt es außer dem Anfange noch dreimahl vor, V. 20., 21., 23. Diese Übereinstimmung in der Zahl ist gewiß nicht zufällig, viergetheilt das Ganze, viergetheilt auch der letzte wichtigste Theil. Das: stehe auf, kann nicht auf ein leibliches Aufstehen bezogen werden, da nach V. 17 Bileam schon stand bei seinem Brandopfer. Er fordert auf zu einem geistigen sich Aufrichten, wie es durch die Wichtigkeit der auszusprechenden Verkündigung erfordert wird. Das age, wodurch Clericus es wiedergibt, ist viel zu matt.

Das stehe auf ist mit Balak zugleich allen denen gesagt, welche sich der heiligen Schrift nahen. Wer Gottes Wort vernehmen will, muß sich losmachen von der natürlichen Trägheit und Zerstreutheit, muß sich sammeln und seine geistige Kraft zusammennehmen. Über die Form שְׁמָע vgl. Ewald kl. Gr. § 169. Die Construction des האזין mit עד, an der J. D. Michaelis sich stieß und die Lesart ändern wollte, findet sich auch in Hiob 32, 11., vgl. das אַזְנִין עַד־תְּבוּנֹתֵיכֶם ebendas. V. 12. האזין mit עד heißt nicht, wie Ewald § 527 annimmt, fortdauernd, sondern aufmerksam auf jemand hören. Ein Hören, welches nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich — J. H. Michaelis: ita ut mentem meam assequaris — bis zu dem Redenden vordringt, ist ein scharfes und genaues. Das האזינה עדי entspricht somit nicht dem bloßen שמע, sondern zugleich dem קום.

V. 19. Balak trug die menschliche Lügenhaftigkeit und den menschlichen Wankelmuth auf Gott über. Er hoffte ihn dazu zu bringen, daß er den schon ausgesprochenen Segen über Israel zurücknehme und seinem Diener Bileam die Vollmacht gebe zu fluchen. Diesen Wahn zerstört hier Bileam mit kräftigem Schlage. Die practische Bedeutung dieses Ausspruches auch für uns hat treffend Calvin hervorgehoben: Quodsi conductitio pseudoprophetae haec vox fuit extorta, quam inexcusabilis socordia nostra erit, si in amplexando dei verbo varient atque alternent mentes nostrae, acsi ipse esset varius. Die Kunde von einer sehr alten Anwendung desselben gewährt uns 1 Sam. 15, 29., wo Samuel zu Saul, als dieser durch sein Bitten eine Abänderung der über ihn ausgesprochenen Sentenz herbeizuführen suchte, spricht: „Und auch der Ewige Israels lüget nicht und gereuet ihn nicht, denn er ist kein Mensch, daß ihn gereue.“ Daß hier eine Beziehung auf den vorliegenden Ausspruch statt findet, erhellt außer der Übereinstimmung der Worte, auch aus

der Gleichheit der Lage. Saul will wie Balak einen göttlichen Beschluß rückgängig machen. Was ist also natürlicher, als daß Samuel ihm mit dem Worte entgegentritt, durch welches schon in der Urzeit ein Diener Gottes seinen Vorgänger auf die Thorheit seines Begehrens aufmerksam gemacht hatte. Wichtig ist diese Beziehung insofern, als sie uns einen Beweis liefert für die Anerkennung Bileams als wahren Propheten. Daß die hier ausgesprochene Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und dem unbedingten Feststehen seiner Rathschlüsse zu denjenigen gehört, welche dem Israelitischen Bewußtseyn von Anfang an klar waren, dafür bürgt uns schon der Name Jehovah, eigentlich Jahveh, der Seyende und somit der Unveränderliche, vgl. Beitr. Th. 2. S. 222 ff. Wie fest das: παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα (Jac. 1, 17.), was dieser Name laut predigte, und was schon in Ex. 3, 13—16. aus ihm entwickelt wird, vgl. auch Mal. 3, 6, dem Israelitischen Bewußtseyn eingeprägt war, dafür zeugt die Unbefangenheit, mit der in Gen. 6, 7 u. a. St. von einer Reue Gottes geredet wird, vgl. über d. St. Beitr. Th. 3. S. 453 ff. — Die zweite Vershälfte ist eigentlich zu übersetzen: „hat er gesprochen und sollte nicht thun, und geredet und sollte es nicht vollenden." Den Sinn gibt recht gut Mark an, nur daß er eine der Stelle fremde Beziehung auf die alle Hindernisse der Erfüllung besiegende Allmacht Gottes hereinbringt: nec per temporis progressum, nec per loci mutationem, nec per repetitos conatus tuos quidquam obtinebis a deo, quando hic bona fide praedicta de hoc populo non revocabit unquam, nec in iis praestandis impedietur usque a quoquam, unde certus sis priora dicta mea amplissime fore implenda in Israele. Die Präterita אָמַר und דִּבֶּר zeigen, daß hier nicht von dem Reden Gottes im Allgemeinen, sondern von einem bestimmten Reden die Rede ist. Es fragt sich nun von welchem. Mehrere denken an die den

Patriarchen ertheilten Verheißungen. So schon Jonathan: dominus dixit se multiplicaturum populum hunc sicut stellas coelorum et in haereditatem illis daturum terram Cananaeorum, an fieri potest quod dixit ut non faciat? Andere dagegen denken an dasjenige, was Gott durch Bileam, in seiner ersten Weissagung, gesprochen. Diese letztere Ansicht ist die richtige. Dieß erhellt 1. aus der deutlichen Beziehung auf das Ansinnen des Balak und die Bemühungen, wodurch er eine Änderung des von Bileam ausgesprochenen göttlichen Rathschlusses herbeizuführen sucht: J. H. Michaelis: ob sacrificia tua mentem non mutabit; 2. aus dem folgenden Verse, wonach unter dem Worte Gottes nur der von Bileam ausgesprochene Segen verstanden werden kann.

V. 20. Daß die Versuche, die Lesart in d. V. zu ändern, völlig unnöthig sind, möge die Angabe des Sinnes zeigen: Gott hat mir den Auftrag ertheilt zu segnen, und nicht, nach deinem Wunsche, zu fluchen (auf dem בָּרֵךְ ruht der Nachdruck), und da er also gesegnet hat, so kann ich den Segen nicht rückgängig machen. Vergeblich also wendest du dich an mich mit deinen Vorwürfen und Bitten. Calvin: acsi diceret: nonnisi unius dei est decernere qualis sit hominum conditio. Benedictionis suae me praeconem esse voluit: eam igitur evertere, vel retractare meum non est. Der Infin. בָּרֵךְ und das Präter. בֵּרֵךְ sind jedes an seiner Stelle vollkommen passend. Das הֵשִׁיב in der Bed. rückgängig machen, hindern, auch Jes. 43, 13. Die von Balak verlangte Hinderung bestand darin, daß Bileam Gott zu einer Änderung seines Rathschlusses bewegen, und in Folge dessen anstatt des früheren Segens Fluch aussprechen sollte. Dieß zu leisten erklärt sich Bileam für unfähig, weil es unmöglich ist den Unveränderlichen zu einer Änderung seines Entschlusses zu bewegen. Von einer Hinderung der Ausführung des Beschlusses

kann nach dem Zusammenhange nicht die Rede seyn, sondern nur von einer Änderung des Beschlusses selbst, so daß also Stellen wie Jes. 14, 27.: „denn der Herr der Heerschaaren hat beschlossen und wer will vereiteln, und seine Hand ist ausgestreckt und wer will sie zurücktreiben," nicht parallel sind. Der Ausspruch verbürgt uns nicht Gottes Allmacht, vermöge deren er mit leichter Mühe alles daniederwirft, was sich ihm in Erfüllung der den Seinen ertheilten Verheißungen in den Weg stellt, sondern seine Verheißungstreue, die Unveränderlichkeit seines Willens, nach der er den einmal gefaßten und kundgemachten Beschluß des Segens nimmer wieder zurücknehmen kann. Das: ein Mann ein Wort, ist trügerisch, da auch ein Mann immer noch ein Mensch ist, welcher lügt und ein Menschensohn, welchen reuet, aber das: Gott ein Wort, ist vollkommen untrüglich. Er spricht nur Worte, welche nicht zurückkehren, Jes. 45, 23.

V. 21. Die Rede Bileams zerfällt in zwei Theile, wie dieß in V. 25. angedeutet wird. 1. Er weist Balaks Anforderung, daß er an die Stelle des früheren Segens den Fluch setzen soll, zurück, indem er auf die Unveränderlichkeit Gottes, und somit seines Wortes und Segens hinweist. 2. Er nimmt den früheren Segen wieder auf und erweitert ihn. Der zweite Theil beginnt mit diesem Verse. Denke nicht daran, ruft er hier Balak zu, Bosheit gegen Israel zu üben und Leid über dasselbe zu verhängen; denn Gott duldet nicht das Leid seines Volkes und die Bosheit seiner Unterdrücker. Was kannst du, was kann die ganze Welt ausrichten wider ein Volk, mit dem der Herr sein Gott ist und welches einen himmlischen König in seiner Mitte hat? Das לֹא הִבִּיט und das לֹא רָאָה erklären Mehrere nach dem Vorgange der LXX (οὐκ ἔσται μόχθος ἐν Ἰακώβ, οὐδὲ ὀφθήσεται πόνος ἐν Ἰσραήλ) durch: nicht schauet und nicht siehet man. Allein diese Erkl. gibt einen matten Sinn und da von Gott die Rede ist in V. 19. 20. und eben

so auch im zweiten Theile unseres Verses, so ist es am natürlichsten, daß er auch hier Subject sey. Diese Erklärung wird auch durch zwei Parallelstellen des Habacuc um so mehr als die richtige erwiesen, da es unläugbar ist, daß Hab. in ihnen die unsrige vor Augen hat, sie mit vollem Rechte als der älteste Commentar über dieselbe betrachtet werden können. In C. 1, 3. heißt es, warum lässest du mich sehen Bosheit (Aven), und Leiden (Amal) schauest du, und Verwüstung und Gewaltthat ist vor mir.*) In C. 1, 13.: „Du dessen Augen zu rein, als daß du sehest Böses und blicken auf Leid (Amal) kannst du nicht, warum schauest du treulose, schweigest, da verschlinget der Böse den, der gerechter ist als er." In der ersten St. gehört das sehen im zweiten Gliede, in der zweiten in beiden Gliedern Gott an. Diese Parallelst. zeigen auch, wie das Nichtsehen und Nichtschauen zu verstehen ist: Gott ist der Anblick der Bosheit und des Leides in Israel unerträglich, so daß er sie sofort wegschaffen muß. Dann kommt es darauf an, die Bedeutung des אָוֶן und des עָמָל zu bestimmen. Die Ausleger gehen meist davon aus, daß diese Wörter in der Hauptsache gleichbedeutend seyn. Mehrere geben beiden Wörtern die Bed. des Unrechtes, der Bosheit; so, unter verschiedenen Modificationen, Calvin: non conspici iniquitatem in Jacob, ut censeatur inter gentes violentiae et sceleribus deditas, deo gratum esse populum, quia eum sanctificaverit, Mark, der darin von Calvin abweicht, daß er die Worte nicht auf die Heiligung, sondern auf die Sündenvergebung bezieht, de Geer, der das Unrecht nicht von Israel, sondern von seinen Feinden ausgehen läßt: non videt (lubenter) iniquitatem adversus Jacobum

*) Ewald's Behauptung z. d. St., Propheten 1. S. 377.: „תַּבִּיט muß nach dem Zusammenhange ein neues Hifil aus Hifil seyn," fällt bei Vergleichung der Grundstelle von selbst weg.

ı neque injuriam tolerat adversus Israelem. Andere da-
n geben beiden Wörtern nach dem Vorgange der LXX die
eutung Leiden. Wir dagegen behaupten: das און und das
ʼ sind wesentlich verschieden. Das erstere bezeichnet die Bos-
das letztere das Leiden, welches das Product derselben ist:
träglich ist Gott die Bosheit der Feinde seiner Gemeinde
ihr Leiden, die Bosheit, die man gegen sein Volk übt, und
Leid, welches dasselbe erduldet. Für diese Behauptung
chen folgende Gründe. 1. Daß das און Bosheit bedeutet,
n die Parallelst. des Habakuk. In C. 1, 3. entspricht ihm
חָמָס im gleich folgenden; so wie Aven und Amal, so wer-
Verwüstung und Gewaltthat zu einem Paare verbunden.
C. 1, 13. steht für און das רָע, Böses. 2. Daß das
ʼ nichts anders bedeutet wie Leid, wodurch die Erklärungen
Calvin, Mark, de Geer mit einem Schlage vernichtet
, brauchen wir nicht weiter zu erweisen, da schon Gesenius
em thes. dem עמל die Bedeutung labor, molestia, aeru-
ı gibt, und die Bed. culpa, iniquitas verwirft. 2. Nicht
: dürfen wir uns den Beweis für die Behauptung ersparen,
das און nie Unglück, Leid bedeutet, da diese Bedeutung sich
unangefochtenen Besitze befindet, und da noch zuletzt Gese-
s in dem thes. eine ganze Anzahl von Stellen für sie bei-
acht hat. Wir wollen mit denjenigen beginnen, welche diese
eutung am scheinbarsten erfordern. In Gen. 35, 18. nennt
el den Sohn, dessen Geburt ihr das Leben kostete, Benoni,
s nach der gangbaren Erkl. heißen soll: mein Schmerzenssohn.
in obgleich diese Erkl. allerdings einen sehr passenden Sinn
, so wird derselbe doch nicht nothwendig erfordert, und da
t mit der gesicherten Bedeutung des און ausreicht, so darf
ı wenigstens nicht auf Grund d. St. eine neue Bedeutung
iren. Diese muß sich vielmehr durch andere zu legitimiren
en, an denen die gewöhnliche völlig unpassend ist. Nach

Israelitischer Ansicht, der (mit vollem Rechte) jedes Leiden als Sündenstrafe galt, war jedes Schmerzenskind zugleich ein Sündenkind; Kind ihres Vergehens nannte Rahel ihren Sohn, weil sie in dem Leiden, welches ihr die Geburt desselben verursacht, eine Strafe ihrer Sünden erblickt. Ferner Hab. 3, 7.: „unter Aven sehe ich die Zelte Kuschans.“ Von der gewöhnlichen Erklärung: unter Leid, ist hier aber schon Rückert abgegangen, der das תַחַת אָוֶן durch: unter Schuld, wiedergibt. Das Vergehen des neuen Kuschan, der sich wie der alte (vgl. Richt. 3, 8.) frevelnd wider Jehovah und sein Volk erhoben, kommt über ihn; der Prophet sieht es in seiner Strafe auf ihm lasten, wie eine schwere Bürde. In Deut. 26, 14.: „nicht aß ich davon בְּאֹנִי und nicht gab ich davon für einen Unreinen,“ wird das באני gewöhnlich erklärt: in meiner Trauer. Das richtige ist aber: in meinem Vergehen, d. h. in meinem unreinen Zustande, vgl. Lev. 7, 20. Ebenso ist לֶחֶם אוֹנִים in Hos. 9, 4. nicht Brot des Schmerzes, sondern Brot der Vergehungen: „nicht sind ihm angenehm ihre Opfer, wie Brot der Onim ihnen, alle die davon essen verunreinigen sich.“ Die Bed. Sündenbrot ist dort die passendere: Jonathan: instar panis abominandi. Es ist die Rede von der unreinen und verunreinigenden Speise derer, welche sich durch Leichen verunreinigt haben. Für die Bedeutung Sündenbrot spricht auch der Plural. vgl. Prov. 11, 7. Daß in Jerem. 4, 15. das און nicht die Bed. des Leides, sondern die Bed. des Vergehens, der Sünde hat, erhellt aus der Vergleichung von V. 14, zu dem V. 15 in der engsten Beziehung steht: (V. 14) „Wasche von Bosheit dein Herz, Jerusalem, auf daß du errettet werdest, wie lange sollen bleiben in deinem Innern die Gedanken deines Aven. (V. 15) Denn Stimme verkündet von Dan und läßt hören Aven vom Berge Ephraim.“ S. v. a.: laß ab von deinem Vergehen, denn schon kommt es über dich in seiner Strafe. Die St., in denen man

sonst noch dem און die Bed. Leid beilegt, sind solche, in denen das עָמָל und אָוֶן verbunden vorkommt, und daher unter der folg. Nummer zu besprechen. 4. Wo sich עמל und און, wie hier verbunden findet, da zeigt sich die Erklärung durch Leid und Bosheit überall als passend. So in Hiob 5, 6. 7.: „Denn nicht geht hervor aus dem Staube Aven, und aus der Erde sproßt nicht Amal. Sondern der Mensch ist zu Amal gebohren, wie Feuerfunken hochfliegen.“ S. v. a.: die Sünde und somit das Leiden kommt dem Menschen nicht zufällig, sondern es gehört der innersten Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur an. In Ps. 90, 10., wo das menschliche Leben als עמל und און bezeichnet wird, kann man entweder annehmen, daß die eigne Sünde als die traurigste unter den Mitgaben des menschlichen Daseyns angeführt wird, mit Vergleichung der vorhergehenden bitteren Klage über die Verschuldungen und den Zorn Gottes, oder man kann auch das און auf dasjenige beziehen, was man von der Bosheit Anderer zu leiden hat, oder endlich, man kann beides mit einander verbinden — Sünde überall, wohin man den Blick nur wendet, Sünde von innen und Sünde von außen, und hinter ihr her ein langer Zug von Leiden. In Ps. 55, 10. 11.: „Ich sehe Gewaltthat und Streit in der Stadt. Bei Tage und Nacht umgeben sie dieselbe auf ihren Mauern, und Aven und Amal ist in ihrer Mitte“ darf man unter Aven gar nicht das Leid verstehen; denn das: auf ihren Mauern, und das: in ihrer Mitte, ist weitere Ausführung des: in der Stadt. Das Aven muß somit dem: Gewaltthat und Streit, entsprechen und das Amal kann nur Product des און seyn. In Jes. 59, 4.: „Schwanger gehen mit Amal und gebähren Aven,“ ist Amal Leid, was Andere erleiden, und Aven Bosheit, die sie ausüben. Ebenso in Jes. 10, 1., Hiob 4, 8., Ps. 10, 7. Kann nicht geläugnet werden, daß און und עמל in Hab. 1, 3. Unrecht und Leid bedeutet, so ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß

diese stehende Verbindung anderwärts in anderer Bedeutung vorkommen sollte.

So steht es also fest, daß man nur erklären darf: er schauet nicht Bosheit in Jakob und siehet nicht Leid in Israel. Was den Gedanken betrifft, so versteht es sich von selbst, daß der Satz nur so lange und insofern Wahrheit hat, als Israel wirklich Israel ist. Nur den Jescharim, den Rechtschaffenen, vgl. C. 22, 10. ist diese Verheißung, wie alle andern gegeben. Diese ethische Basis erkennt auch Habakuk als vorhanden an, indem er in C. 1, 13., Gott dieß sein Wort vorhaltend, klagt: „warum schauest du treulose, schweigest, da verschlingt der Böse den, der gerechter ist als er.“ Dadurch verlor aber der Gedanke nicht etwa seine tröstliche Bedeutung; denn was sie nicht waren, konnten sie in jedem Augenblicke durch die Buße werden, zu der ihnen Gott den Weg eröffnet und die Mittel reichlich dargeboten hatte. Der Ausspruch verbürgt Israel, verbürgt der Gemeinde des N. B., welche seine directe Fortsetzung ist, daß es außer ihrer Sünde keinen andern Feind ihres Heils gibt, daß Gott durch die innerste Nothwendigkeit seines Wesens, welches ihm das Leiden seines Volkes unerträglich macht, getrieben wird seiner Gemeinde zu helfen, sie aus allen Anfeindungen der Welt zu befreien. Als Grund dieser Nothwendigkeit ist die Erwählung zu betrachten. In der Bestimmung zum Volke Gottes liegt zugleich die Bestimmung zum Heile, zum Siege über die Welt, und alles, was dieser Bestimmung entgegen ist, muß Gott so wahr er Gott ist, entfernen.

Noch sind die schon berührten Beziehungen Habakuks auf unsere St. näher zu besprechen. Daß die Berührungen mit ihr zufällig seyen, wird Niemand behaupten wollen; die Übereinstimmung in Gedanke und Wort ist dazu zu groß, und dazu kommt noch, daß Habakuk sich auch sonst sehr häufig auf frühere Aussprüche, speciell im Pent. bezieht, vgl. z. B. C. 3, 3.

mit Deut. 33, 2., V. 5. mit Deut. 32, 4., V. 6. mit Gen. 49, 26. Auch diese Beziehung Habakuks auf unsere Weissagung setzt, ebenso wie die Samuels voraus, daß er, was Bileam spricht für Wort Gottes hält. Denn das Wesen der Beziehung besteht eben darin, daß er Gott beim Worte, ihm sein eignes Wort vorhält und ihn auffordert, den Widerstreit aufzuheben, in welchem die Erscheinung damit zu stehen schien: Warum lässest du mich im Gegensatze gegen dein Wort und ganz anders wie du verheißen, sehen Bosheit und Leid schauest du u. s. w. Zuerst fordert er ihn mit Berufung auf dieses Wort auf, der Bosheit und dem Leiden zu steuern, welche von dem Scheinisrael dem wahren Israel, von der verderbten Masse des Volkes der ἐκλογὴ angethan werden, eine Anwendung auf die inneren Verhältnisse, welche zeigt, wie tief der Prophet erkannte, daß zur Theilnahme an der Verheißung nicht der Name berechtigt, sondern nur die Sache, nicht der Schein, sondern das Seyn, und aus der zugleich hervorgeht, daß das ביעקב, בישראל nicht mit mehreren (denen auch das richtig gedeutete עמל entgegensteht) erklärt werden darf: gegen Jakob, gegen Israel. Denn wäre diese Erkl. die richtige, so hätten die Worte nicht auf die innern Verhältnisse bezogen werden können. Dasselbe Wort hält Habakuk Gott nachher zum zweitenmahle vor, da Bosheit und Leid von heidnischen Unterdrückern ausgehen.

In der zweiten Vershälfte steht im Parall. mit: der Herr sein Gott ist mit ihm, das: „Königsjubel ist unter ihm." Daß der König, dem der Jubel gilt, der Herr ist, bedarf kaum der Bemerkung. Königsjubel ist Jubel über die Gegenwart eines so herrlichen Königs, eines Königs, der zugleich Gott ist und sich als solchen in der Regierung seines Volkes erweist, dessen Jubel nur der Wiederhall seiner Großthaten ist, und nur als solcher hier in Betracht kommt. Erläuternd sind die Stellen Jos. 6, 5. 20.: „Und es geschah, da das Volk hörte den Schall

der Posaune, da jubelte es laut und die Mauer fiel," 1. Sam. 4, 5.: „Und es geschah, da die Bundeslade des Herrn in's Lager kam, da jubelte ganz Israel mit großem Jubel, daß die Erde erbebte." 2. Sam. 6, 15.: „Und David und ganz Israel brachten die Lade hinauf mit Jubel und Posaunenton."

V. 22. Balak läßt Bileam sagen nach C. 22, 5.: „siehe ein Volk ging aus von Ägypten." Darauf sich wörtlich beziehend sagt Bileam: „Gott führt sie aus Ägypten." Steht es fest, daß sie nicht auf eigne Hand ausgezogen sind, sondern daß Gott sie ausgeführt hat, so ist zugleich gewiß, daß es vergeblich ist, wie Balak wollte, sich ihnen in den Weg zu werfen, daß wider sie streiten zugleich heißt, wider Gott streiten, sich in den thörichten Kampf der Ohnmacht wider die Allmacht einlassen. Schon der Gebrauch des Participiums, welcher die Herausführung als noch fortgehend bezeichnet — sie dauerte bis zur Einführung in Canaan — vgl. über das Partic. als Bezeichnung der „im Zustande dauernden Handlung" Ewald kl. Gr. § 350, — zeigt, daß hier nur das daß der Herausführung in Betracht kommt, nicht das wie, und daß also Einschaltungen, wie die regione potentissima und maximis patratis miraculis ein der Stelle fremdartiges Element in sie hineinbringen. Nur darauf kommt es an, daß Gott sie herausführt und also an ihrer Spitze einherzieht. Ebenso wird durch den Gebrauch des Participiums auch die Erklärung von Calvin zurückgewiesen, nach welcher in der St. auf die bereits geschehene Herausführung aus Ägypten als auf das Unterpfand zukünftiger Errettungen hingewiesen wird: argumentum a continua beneficiorum dei serie ductum; nam quia ex fonte inexhausto manant, perennem habent cursum. — merito colligit Bileamus, quia deus semel populum redemit, perpetuum fore salutis praesidem. Die Fruchtlosigkeit seiner Unternehmungen gegen Israel wird hier Balak nicht daraus erwiesen, daß Gott dasselbe aus Ägypten herausgeführt hat,

sondern daß er es herausführt. Der Gedanke ist der: wer Gott zum Führer und Begleiter auf seinen Wegen hat, wider den vermag die Welt nichts mit aller ihrer Macht. Für מוֹצִיאָם wollen mehrere מוֹצִיאוֹ lesen. Allein die Gründe, die sie dafür anführen, daß das Suff. sing. vorangehe und folge, und daß das מוציאו in der wörtlich übereinst. Parallelst. C. 24, 8. stehe, sprechen grade für die Ursprünglichkeit des מוֹצִיאָם, welches zudem alle äußern Auctoritäten, mit Ausn. einer Handschr. bei Kennicot, für sich hat. Denn weil der Sing. vorangeht und folgt, so lag jede Veranlassung fern, ihm hier den Plural zu substituiren, und bei Wiederholungen derselben Sätze ist es grade Sitte, irgend eine, wenn auch nur leise Veränderung anzubringen, um dadurch der Wiederholung den Character einer stehenden Formel zu nehmen, und darauf hinzuweisen, daß das Wiederholte von neuem lebendig dem Geiste des Redenden entquollen ist, so daß wir also hier von vorn herein irgend eine Abweichung erwarten müssen. — Das zweite Glied verhält sich zum ersten wie die Folge zum Grunde. Führt Gott Israel aus Ägypten, so müssen sie mit rüstiger, unbezwinglicher Kraft ausgerüstet seyn. In Bezug auf das רְאֵם verweisen wir auf die lexx. Daß Reem der Büffel sey, ist längst durch haltbare Gründe dargethan. Nicht so aber können wir uns mit einer solchen Verweisung bei dem תּוֹעֲפוֹת begnügen. Die vorliegenden Untersuchungen über dasselbe haben noch zu keinem befriedigenden Resultate geführt, und namentlich ist bei unserer Stelle noch keine der mannigfachen Auslegungen im Stande gewesen, die übrigen auf die Dauer zu verdrängen. Wir geben dem תועפות hier die Bed. Anstrengungen, Kraftäußerungen, Efforts. Dafür sprechen folgende Gründe. 1. Die Etymologie. Das Wort ist ein nomen abgeleitet von der tert. fem. fut. in Hiphil, gradeso wie תּוֹצָאָה Ausgang, תּוֹרָה Lehre, תּוֹדָה Preis, eigentl. das was herausführt, das was lehrt, das was preist. Das fem. vertritt

bei diesen nomm. und bei den weit zahlreicheren, die von der 3. fem. fut. in Kal abgeleitet sind, die Stelle des Neutr., z. B. תְּשׁוּבָה das was zurückkehrt, die Antwort, תֵּבֵל das was trägt, die Erde. Wie diese nomm. von der 3. fem. fut. abgeleitet sind, so andere von der 3. masc. Die richtige Bed. der Form ist auch von Ewald § 340 der kl. Gr. verkannt. Hienach nun kann das תּוֹעָפָה von dem v. יָעֵף müde seyn, nur heißen: das was müde macht, anstrengt, die Anstrengung. Das von mehreren beliebte: schneller Lauf, liegt schon ferner. Auch das יְעָף in Dan. 9, 21. ist nicht schneller Lauf, sondern Anstrengung. 2. Das Passende dieser Erkl. auch an den beiden andern St., wo das תּוֹעָפוֹת vorkommt. In Ps. 95, 4. sind die Anstrengungen der Berge, im Parallelismus mit den Erforschungen der Erde, dichterische Bezeichnung der höchsten Gipfel derselben, welche nur mit Anstrengung erreicht werden. In Hiob 22, 25 ist Silber der Anstrengungen, Silber das durch Anstrengungen erworben wird. Die Bed. Schnelligkeit ist für diese Stellen nicht passend. Ebenso wenig auch die Bed. Kraft, welche nach dem Vorg. der Vulg. mehrere hier dem Worte beilegen. 3. Die Vergleichung der anderen St. des A. T., an denen der Reem vorkommt. Überall erscheint der Reem als ein starkes, unbändiges Thier, vgl. Hiob 39, 9—11., Jes. 34, 7., namentlich als ein solches, was durch seine Hörner furchtbar ist, vgl. Deut. 32, 17. „Hörner des Reem sind seine Hörner, mit ihnen stößt er Völker, allzumahl die Enden der Erde,“ Ps. 22, 22., Ps. 92, 11. Mit diesen Parallelst. steht die unsrige nach unserer Erkl. in gutem Einklange. Die Fähigkeit, Anstrengungen zu machen, beruht auf der Kraftfülle. Isolirt wird sie dagegen, wenn man das תּוֹעָפוֹת durch Schnelligkeit und ebenso wenn man es mit Bochart durch Höhe, oder mit den LXX durch δόξα erklärt. Namentlich reißt man dann u. St. los von Deut. 32, 17., welche St. als Commentar zu ihr zu betrachten so nahe liegt.

4. Der Plural, der nicht bloß gegen die Erkl. durch cursus velox, sondern auch gegen alle andern, mit Ausnahme der vollkommen willkührlichen durch Sprünge entscheidet. Der Plural, der um so mehr zu beachten ist, da er an allen drei St. sich findet, erfordert, daß das Wort etwas aus einzelnen Acten zusammengesetztes bedeutet. 5. Die Stelle C. 24, 18., wo das unmittelbar folgende: „er verzehrt Völker seine Feinde und ihre Gebeine zermalmet er und zerschmettert mit seinen Pfeilen," mehr auf den Begriff der unbändigen Kraft, als auf den der Schnelligkeit führt. 6. Die zuletzt von Gesenius angenommene Bedeutung Schnelligkeit paßt in unserer Stelle nicht recht in den Zusammenhang. Wir erwarten nicht sie, sondern die Kraft hervorgehoben zu sehen. — Die von mehreren Auslegern nach dem Vorgange des Jonathan angenommene Beziehung des לו auf Gott, statt auf das Volk, ist so handgreiflich falsch, daß es sich nicht der Mühe verlohnt, widerlegend darauf einzugehen.

V. 23. Wodurch aber steht die große Thatsache fest, daß Gott Israel aus Ägypten ausführt, und daß sie demzufolge mit einer unerschöpflichen und unbezwinglichen, allen Anstrengungen gewachsenen Kraft ausgerüstet sind? Diese Frage beantwortet u. V., der sich durch das ihn eröffnende כי gleich als Begründung des vorigen ankündigt. Nicht ein Wahn ist Israels Ausführung aus Ägypten durch Gott, nicht eine Einbildung seine Unwiderstehlichkeit; denn Israel ist für die Erforschung der göttlichen Rathschlüsse und des göttlichen Willens nicht etwa auf das trügerische Mittel der Wahrsagerei und Zeichendeutung gewiesen, sondern Gott selbst offenbart ihm klar zu jeder Zeit, was er thut, und was es demnach zu thun hat, und so hat er ihm auch in dem vorliegenden Falle kundgethan, daß er es aus Ägypten und sicher zu seiner Bestimmung führen will. In der Erklärung der ersten Vershälfte wird von den Auslegern auf doppelte Weise

von dem Richtigen abgewichen. Nach sehr vielen ist der Sinn der: mit geheimen Künsten, durch welche Bileam zu wirken pflegte, sey gegen Israel nichts auszurichten; durch den Schutz Gottes sey es jeder Einwirkung derselben entnommen. So z. B. Calvin: quid adversus eos valeant incantamenta artiumque magicarum vis? Dann Mark: incantationem et divinitationem contra Israelitas ad arcendas dei benedictiones non valere etiamsi tentaretur, hinc a se nunc quoque nequaquam esse exspectandam. Gegen diese Erklärung entscheidet aber, daß das נַחַשׁ und das קֶסֶם nicht die nach ihr erforderliche Bedeutung der Zauberei und Verwünschung haben, sondern nur die der Zeichendeutung und Wahrsagung, die LXX richtig οἰωνισμὸς und μαντεία, Vulg. augurium et divinatio. *) Damit ist die Erklärung adversus Israelem schon gerichtet, denn die Zeichendeutung und Wahrsagung ist nicht wie die Zauberei und Verwünschung eine Waffe, deren man sich gegen jemand bedient, sondern bloßes Mittel die Zukunft zu erfahren. Zwar hat noch Gesenius es gewagt, dem נַחַשׁ die Bedeutung der Beschwörung beizulegen. Allein daß dazu gar keine Berechtigung statt findet, wird grade aus seinen Worten recht klar. נחשׁ soll nach ihm 1. incantatio bedeuten. Dafür wird bloß unsere Stelle angeführt. 2. augurium, omen quod quis captat, Num. 24, 1., cf. 23, 3. 15. Jeder sieht gleich, daß es willkührlich ist, das נחשׁ in anderer Bed. zu nehmen, als in der es zugestanden in C. 24, 1. vorkommt. Daß es diese Bedeutung auch hier be-

*) Vgl. über den Unterschied beider und zugleich die gewöhnliche Verbindung in der Praxis, wie z. B. Calchas οἰωνοπόλος, θεοπρόπος οἰωνιστὴς heißt, und zugleich auch μάντις, Nägelsbach hom. Theol. S. 145 ff. Die Mantik beruht rein auf vermeintlichen Offenbarungen im Innern, dem Zeichendeuter wird der Rathschluß Gottes äußerlich im τέρας offenbar, doch so daß auch er der Eingebung bedarf, um diese Offenbarung zu verstehen, wodurch der Unterschied eine bedeutende Beschränkung erhält, und die Ausübung beider Geschäfte durch dieselben Personen begreiflich wird.

hauptet, zeigt auch die Zusammenstellung mit קָסַם. Das Verbum kommt überall, und namentlich im Pent., vgl. Gen. 44, 5. 15. 30, 27. Deut. 18, 10. Lev. 19, 26. nur in der Bed. auguria captavit, divinavit vor. Die Ableitung Bocharts übrigens von dem omen ex serpentibus petitum wird mit Recht festgehalten gegen die von Gesenius: a carmine magico quod leni susurro proferri solet, eben weil das Verbum die Zeichendeutung bezeichnet und nicht die Beschwörung. Das „zischeln" findet bei der Zeichendeutung keine Anwendung. Dazu kommt die Analogie des עוֹנֵן, denominat. von עָנָן Wolke, eig. aus dem Zuge der Wolken weissagen, dann weiter, des Griechischen οἰωνίζομαι, des Lat. auguror. Für die Ableitung von נָחָשׁ Schlange spricht auch, daß das Verbum nur in Piel vorkommt, wie derselbe Grund auch die Ableitung des עונן von ענן Wolke erfordert, vgl. über Piel von Nomm. abgeleitet Ewald kl. Gr. § 232. Das נחש heißt eigentlich mit Schlangen, das עונן mit Wolken sich beschäftigen. — Ferner spricht gegen diese Erkl. die Unzulässigkeit der Auffassung des ביעקב und בישראל in dem Sinne gegen Jakob, gegen Israel. Das ב steht zwar „sehr oft im feindlichen Sinne, wie in im Lat. mit dem Accus., die gegen das Innere gerichtete feindliche Gesinnung ausdrückend," vgl. Ewald § 528, aber nur bei Verbis, die eine feindliche Gesinnung oder Handlung bezeichnen. Hier kann das ביעקב und בישראל nicht anders aufgefaßt werden, wie in V. 21. Endlich entscheidet gegen diese Erklärung die Vergleichung der zweiten Vershälfte. Kann diese, wie sich nachher ergeben wird, nur erklärt werden: zu seiner Zeit wird gesagt zu Jakob und zu Israel, was Gott thut, so wird man auch die erste Vershälfte nur erklären dürfen: denn nicht Zeichendeutung ist in Jakob und nicht Wahrsagung ist in Israel. In der ersten Hälfte werden dann die falschen Mittel der Erforschung der Zukunft Israel abgesprochen, in der zweiten die

wahren Mittel ihm zugesprochen. — Die zweite falsche Auffassung nimmt zwar die Worte in der richtigen Bedeutung — ihre Vertheidiger übersetzen wie wir: denn nicht Zeichendeutung ist in Jakob und nicht Wahrsagung in Israel — substituirt dann aber dem richtigen quod nempe illis non indigeret, das unrichtige quod nempe illis non indulgeret. Nach ihr soll als Grund der im vorigen gepriesenen unbezwinglichen Stärke Israels hier seine treue Anhänglichkeit an Gott angegeben werden. So z. B. Bonfrerius: laus populi Isr., quod ea non usurpet, in quibus tacita quaedam idololatria et pactum cum daemone, auguria scil. et divinitationes, quibus mire dediti erant gentiles, sed quod in suis rebus recurrat ad deum per suos prophetas vel summos sacerdotes eumque in rebus dubiis consulat. So auch Cocc., Cler. Bei dieser Erklärung fällt zuvörderst auf, daß hier grade die Zeichendeutung und Wahrsagung genannt werden, obgleich diese doch nach ihr gar nicht mehr in Betracht kommen, wie alle anderen zum Theil weit gröberen Äußerungen der Gottlosigkeit. Dann sieht sie sich genöthigt das zweite Glied durch Umschreibung und Einschaltung sich anzupassen. Das recurrat wird in dasselbe willkührlich hineingetragen. Steht es fest, daß in dem zweiten Gliede nur von einer freigebig dargebotenen Gabe Gottes, nicht von Israels Treue in Benutzung derselben die Rede ist, so wird man auch in dem: nicht Zeichendeutung u. s. w. nicht ein Lob Israels finden dürfen, sondern nur ein Lob der Gnade Gottes, welche es des Gebrauches solcher schlechten Surrogate in Erforschung seines Willens überhob. — Daß Bileam das Israel nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit Jakob ist, vielmehr der wesentliche Name des Bundesvolkes, durch dessen Gebrauch auf den Grund der erhabenen Vorzüge hingewiesen wird, die er Israel zutheilt, während das Jakob einfach nur den Träger derselben bezeichnet, geht daraus hervor, daß er ohne Ausnahme das Israel an der

zweiten Stelle setzt. Dann ist noch zu bemerken, daß Bileam hier, zum Beweise wie kräftig der Geist des Herrn ihn ergriffen hatte, die Mittel zur Erforschung der Zukunft herabsetzt, deren er sich selbst gewöhnlich bediente, deren er sich noch unmittelbar vorher geglaubt hatte bedienen zu müssen, vgl. 24, 1. *)

Wenden wir uns zur zweiten Vershälfte. Das כָּעֵת kann nur heißen: zur Zeit. Die (bestimmte) Zeit kann aber entweder die Gegenwart seyn (so das כעת in Richt. 13, 23., und eben so auch in dem häufigen כָּעֵת מָחָר, hoc tempore cras, gleich morgen) — hienach müßte man erklären: sofort wird Jakob gesagt — oder die Zeit, die für das in Rede stehende die geeignete ist, zur Zeit = zu seiner Zeit, zur rechten Zeit, LXX κατὰ καιρὸν, Bonfrer. cum res exiget et negotii ma-

*) Wie innerhalb des Heidenthums selbst die Mittel, deren es sich zur Erforschung der Zukunft bediente, in ihrer Nichtigkeit offenbar wurden, hat in treffender Weise Nägelsbach, hom. Theol. S. 154 ff. gezeigt. Die Zeichendeutung scheitert an der niemals ausgeschlossenen Möglichkeit eines im Vogelfluge waltenden Zufalls, an der Doppeldeutigkeit, an dem Widerspruche, in dem ihr Resultat nicht selten gegen höhere sittliche Instanzen steht. Schon bei Homer spricht Hektor: εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης. Die auf vermeintlichen Offenbarungen der Gottheit im Innern beruhende Wahrsagung hat ebenfalls das auflösende und zerstörende Element in sich selber, indem diejenigen, welche sich für die Organe Gottes ausgeben, dadurch, daß sie aus dem Wahrsagen ein Gewerbe machen, ferner durch die Dunkelheit und Zweideutigkeit ihrer Aussprüche, endlich durch die Beschämung, welche die Wirklichkeit nicht selten ihnen bringt, dem Unglauben Bahn und Berechtigung schaffen. Diesen sprechen schon Priamus und Telemach in Il. ω, 220, Od. α, 415 unverholen aus. Ein von Mehreren für hesiodisch gehaltenes Fragment sagt: μάντις δ᾽ οὐδείς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, ὅστις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο. Bei alle dem aber konnte man von dem Gebrauche dieser Mittel den Willen der Gottheit zu erforschen nicht ablassen: omnes reges, populi, nationes utuntur auspiciis, sagt Cicero, divinat. II. 39. Man sieht hieraus, wie nothwendig es war, daß in der Mosaischen Oeconomie diesem Aberglauben nicht durch ein bloßes Verbot entgegengetreten wurde, welches gegen solche Macht des Bedürfnisses nichts ausgerichtet haben würde, sondern vielmehr durch ein solches, welches auf die Verheißung wirklicher Gewährung des hier vergebens angestrebten basirt ist.

diese stehende Verbindung anderwärts in anderer Bedeutung vorkommen sollte.

So steht es also fest, daß man nur erklären darf: er schauet nicht Bosheit in Jakob und siehet nicht Leid in Israel. Was den Gedanken betrifft, so versteht es sich von selbst, daß der Satz nur so lange und insofern Wahrheit hat, als Israel wirklich Israel ist. Nur den Jescharim, den Rechtschaffenen, vgl. C. 22, 10. ist diese Verheißung, wie alle andern gegeben. Diese ethische Basis erkennt auch Habakuk als vorhanden an, indem er in C. 1, 13., Gott dieß sein Wort vorhaltend, klagt: „warum schauest du treulose, schweigest, da verschlingt der Böse den, der gerechter ist als er.“ Dadurch verlor aber der Gedanke nicht etwa seine tröstliche Bedeutung; denn was sie nicht waren, konnten sie in jedem Augenblicke durch die Buße werden, zu der ihnen Gott den Weg eröffnet und die Mittel reichlich dargeboten hatte. Der Ausspruch verbürgt Israel, verbürgt der Gemeinde des N. B., welche seine directe Fortsetzung ist, daß es außer ihrer Sünde keinen andern Feind ihres Heils gibt, daß Gott durch die innerste Nothwendigkeit seines Wesens, welches ihm das Leiden seines Volkes unerträglich macht, getrieben wird seiner Gemeinde zu helfen, sie aus allen Anfeindungen der Welt zu befreien. Als Grund dieser Nothwendigkeit ist die Erwählung zu betrachten. In der Bestimmung zum Volke Gottes liegt zugleich die Bestimmung zum Heile, zum Siege über die Welt, und alles, was dieser Bestimmung entgegen ist, muß Gott so wahr er Gott ist, entfernen.

Noch sind die schon berührten Beziehungen Habakuks auf unsere St. näher zu besprechen. Daß die Berührungen mit ihr zufällig seyen, wird Niemand behaupten wollen; die Übereinstimmung in Gedanke und Wort ist dazu zu groß, und dazu kommt noch, daß Habakuk sich auch sonst sehr häufig auf frühere Aussprüche, speciell im Pent. bezieht, vgl. z. B. C. 3, 3.

mit Deut. 33, 2., V. 5. mit Deut. 32, 4., V. 6. mit Gen. 49, 26. Auch diese Beziehung Habakuks auf unsere Weissagung setzt, ebenso wie die Samuels voraus, daß er, was Bileam spricht für Wort Gottes hält. Denn das Wesen der Beziehung besteht eben darin, daß er Gott beim Worte, ihm sein eignes Wort vorhält und ihn auffordert, den Widerstreit aufzuheben, in welchem die Erscheinung damit zu stehen schien: Warum lässest du mich im Gegensatze gegen dein Wort und ganz anders wie du verheißen, sehen Bosheit und Leid schauest du u. s. w. Zuerst fordert er ihn mit Berufung auf dieses Wort auf, der Bosheit und dem Leiden zu steuern, welche von dem Scheinisrael dem wahren Israel, von der verderbten Masse des Volkes der ἐκλογὴ angethan werden, eine Anwendung auf die inneren Verhältnisse, welche zeigt, wie tief der Prophet erkannte, daß zur Theilnahme an der Verheißung nicht der Name berechtigt, sondern nur die Sache, nicht der Schein, sondern das Seyn, und aus der zugleich hervorgeht, daß das ביעקב, בישראל nicht mit mehreren (denen auch das richtig gedeutete עמל entgegensteht) erklärt werden darf: gegen Jakob, gegen Israel. Denn wäre diese Erkl. die richtige, so hätten die Worte nicht auf die innern Verhältnisse bezogen werden können. Dasselbe Wort hält Habakuk Gott nachher zum zweitenmahle vor, da Bosheit und Leid von heidnischen Unterdrückern ausgehen.

In der zweiten Vershälfte steht im Parall. mit: der Herr sein Gott ist mit ihm, das: „Königsjubel ist unter ihm.“ Daß der König, dem der Jubel gilt, der Herr ist, bedarf kaum der Bemerkung. Königsjubel ist Jubel über die Gegenwart eines so herrlichen Königs, eines Königs, der zugleich Gott ist und sich als solchen in der Regierung seines Volkes erweist, dessen Jubel nur der Wiederhall seiner Großthaten ist, und nur als solcher hier in Betracht kommt. Erläuternd sind die Stellen Jos. 6, 5. 20.: „Und es geschah, da das Volk hörte den Schall

der Posaune, da jubelte es laut und die Mauer fiel," 1. Sam. 4, 5.: „Und es geschah, da die Bundeslade des Herrn in's Lager kam, da jubelte ganz Israel mit großem Jubel, daß die Erde erbebte." 2. Sam. 6, 15.: „Und David und ganz Israel brachten die Lade hinauf mit Jubel und Posaunenton."

V. 22. Balak läßt Bileam sagen nach C. 22, 5.: „siehe ein Volk ging aus von Ägypten." Darauf sich wörtlich beziehend sagt Bileam: „Gott führt sie aus Ägypten." Steht es fest, daß sie nicht auf eigne Hand ausgezogen sind, sondern daß Gott sie ausgeführt hat, so ist zugleich gewiß, daß es vergeblich ist, wie Balak wollte, sich ihnen in den Weg zu werfen, daß wider sie streiten zugleich heißt, wider Gott streiten, sich in den thörichten Kampf der Ohnmacht wider die Allmacht einlassen. Schon der Gebrauch des Participiums, welcher die Herausführung als noch fortgehend bezeichnet — sie dauerte bis zur Einführung in Canaan — vgl. über das Partic. als Bezeichnung der „im Zustande dauernden Handlung" Ewald kl. Gr. § 350, — zeigt, daß hier nur das daß der Herausführung in Betracht kommt, nicht das wie, und daß also Einschaltungen, wie die regione potentissima und maximis patratis miraculis ein der Stelle fremdartiges Element in sie hineinbringen. Nur darauf kommt es an, daß Gott sie herausführt und also an ihrer Spitze einherzieht. Ebenso wird durch den Gebrauch des Participiums auch die Erklärung von Calvin zurückgewiesen, nach welcher in der St. auf die bereits geschehene Herausführung aus Ägypten als auf das Unterpfand zukünftiger Errettungen hingewiesen wird: argumentum a continua beneficiorum dei serie ductum; nam quia ex fonte inexhausto manant, perennem habent cursum — merito colligit Bileamus, quia deus semel populum redemit, perpetuum fore salutis praesidem. Die Fruchtlosigkeit seiner Unternehmungen gegen Israel wird dem Balak nicht daraus erwiesen, daß Gott dasselbe aus Ägypten herausgeführt hat,

sondern daß er es herausführt. Der Gedanke ist der: wer Gott zum Führer und Begleiter auf seinen Wegen hat, wider den vermag die Welt nichts mit aller ihrer Macht. Für מוֹצִיאָם wollen mehrere מוֹצִיאוֹ lesen. Allein die Gründe, die sie dafür anführen, daß das Suff. sing. vorangehe und folge, und daß das מוציאו in der wörtlich übereinst. Parallelst. C. 24, 8. stehe, sprechen grade für die Ursprünglichkeit des מוציאם, welches zudem alle äußern Auctoritäten, mit Ausn. einer Handschr. bei Kennicot, für sich hat. Denn weil der Sing. vorangeht und folgt, so lag jede Veranlassung fern, ihm hier den Plural zu substituiren, und bei Wiederholungen derselben Sätze ist es grade Sitte, irgend eine, wenn auch nur leise Veränderung anzubringen, um dadurch der Wiederholung den Character einer stehenden Formel zu nehmen, und darauf hinzuweisen, daß das Wiederholte von neuem lebendig dem Geiste des Redenden entquollen ist, so daß wir also hier von vorn herein irgend eine Abweichung erwarten müssen. — Das zweite Glied verhält sich zum ersten wie die Folge zum Grunde. Führt Gott Israel aus Ägypten, so müssen sie mit rüstiger, unbezwinglicher Kraft ausgerüstet seyn. In Bezug auf das רְאֵם verweisen wir auf die lexx. Daß Reem der Büffel sey, ist längst durch haltbare Gründe dargethan. Nicht so aber können wir uns mit einer solchen Verweisung bei dem תּוֹעֲפוֹת begnügen. Die vorliegenden Untersuchungen über dasselbe haben noch zu keinem befriedigenden Resultate geführt, und namentlich ist bei unserer Stelle noch keine der mannigfachen Auslegungen im Stande gewesen, die übrigen auf die Dauer zu verdrängen. Wir geben dem תועפות hier die Bed. Anstrengungen, Kraftäußerungen, Efforts. Dafür sprechen folgende Gründe. 1. Die Etymologie. Das Wort ist ein nomen abgeleitet von der tert. fem. fut. in Hiphil, gradeso wie תּוֹצָאָה Ausgang, תּוֹרָה Lehre, תּוֹדָה Preis, eigentl. das was herausführt, das was lehrt, das was preist. Das fem. vertritt

bei diesen nomm. und bei den weit zahlreicheren, die von der 3. fem. fut. in Kal abgeleitet sind, die Stelle des Neutr., z. B. תְּשׁוּבָה, das was zurückkehrt, die Antwort, תֵּבֵל das was trägt, die Erde. Wie diese nomm. von der 3. fem. fut. abgeleitet sind, so andere von der 3. masc. Die richtige Bed. der Form ist auch von Ewald § 340 der kl. Gr. verkannt. Hienach nun kann das תּוֹעָפָה von dem v. יָעֵף müde seyn, nur heißen: das was müde macht, anstrengt, die Anstrengung. Das von mehreren beliebte: schneller Lauf, liegt schon ferner. Auch das יְעָף in Dan. 9, 21. ist nicht schneller Lauf, sondern Anstrengung. 2. Das Passende dieser Erkl. auch an den beiden andern St., wo das תּוֹעָפוֹת vorkommt. In Ps. 95, 4. sind die Anstrengungen der Berge, im Parallelismus mit den Erforschungen der Erde, dichterische Bezeichnung der höchsten Gipfel derselben, welche nur mit Anstrengung erreicht werden. In Hiob 22, 25 ist Silber der Anstrengungen, Silber das durch Anstrengungen erworben wird. Die Bed. Schnelligkeit ist für diese Stellen nicht passend. Ebenso wenig auch die Bed. Kraft, welche nach dem Vorg. der Vulg. mehrere hier dem Worte beilegen. 3. Die Vergleichung der anderen St. des A. T., an denen der Reem vorkommt. Überall erscheint der Reem als ein starkes, unbändiges Thier, vgl. Hiob 39, 9—11., Jes. 34, 7., namentlich als ein solches, was durch seine Hörner furchtbar ist, vgl. Deut. 32, 17. „Hörner des Reem sind seine Hörner, mit ihnen stößt er Völker, allzumahl die Enden der Erde," Ps. 22, 22., Ps. 92, 11. Mit diesen Parallelst. steht die unsrige nach unserer Erkl. in gutem Einklange. Die Fähigkeit, Anstrengungen zu machen, beruht auf der Kraftfülle. Isolirt wird sie dagegen, wenn man das תּוֹעָפוֹת durch Schnelligkeit und ebenso wenn man es mit Bochart durch Höhe, oder mit den LXX durch δόξα erklärt. Namentlich reißt man dann u. St. los von Deut. 32, 17., welche St. als Commentar zu ihr zu betrachten so nahe liegt.

4. Der Plural, der nicht bloß gegen die Erkl. durch cursus velox, sondern auch gegen alle andern, mit Ausnahme der vollkommen willkührlichen durch Sprünge entscheidet. Der Plural, der um so mehr zu beachten ist, da er an allen drei St. sich findet, erfordert, daß das Wort etwas aus einzelnen Acten zusammengesetztes bedeutet. 5. Die Stelle C. 24, 18., wo das unmittelbar folgende: „er verzehrt Völker seine Feinde und ihre Gebeine zermalmet er und zerschmettert mit seinen Pfeilen," mehr auf den Begriff der unbändigen Kraft, als auf den der Schnelligkeit führt. 6. Die zuletzt von Gesenius angenommene Bedeutung Schnelligkeit paßt in unserer Stelle nicht recht in den Zusammenhang. Wir erwarten nicht sie, sondern die Kraft hervorgehoben zu sehen. — Die von mehreren Auslegern nach dem Vorgange des Jonathan angenommene Beziehung des לו auf Gott, statt auf das Volk, ist so handgreiflich falsch, daß es sich nicht der Mühe verlohnt, widerlegend darauf einzugehen.

V. 23. Wodurch aber steht die große Thatsache fest, daß Gott Israel aus Ägypten ausführt, und daß sie demzufolge mit einer unerschöpflichen und unbezwinglichen, allen Anstrengungen gewachsenen Kraft ausgerüstet sind? Diese Frage beantwortet u. V., der sich durch das ihn eröffnende כי gleich als Begründung des vorigen ankündigt. Nicht ein Wahn ist Israels Ausführung aus Ägypten durch Gott, nicht eine Einbildung seine Unwiderstehlichkeit; denn Israel ist für die Erforschung der göttlichen Rathschlüsse und des göttlichen Willens nicht etwa auf das trügerische Mittel der Wahrsagerei und Zeichendeutung gewiesen, sondern Gott selbst offenbart ihm klar zu jeder Zeit, was er thut, und was es demnach zu thun hat, und so hat er ihm auch in dem vorliegenden Falle kundgethan, daß er es aus Ägypten und sicher zu seiner Bestimmung führen will. In der Erklärung der ersten Vershälfte wird von den Auslegern auf doppelte Weise

von dem Richtigen abgewichen. Nach sehr vielen ist der Sinn der: mit geheimen Künsten, durch welche Bileam zu wirken pflegte, sey gegen Israel nichts auszurichten; durch den Schutz Gottes sey es jeder Einwirkung derselben entnommen. So z. B. Calvin: quid adversus eos valeant incantamenta artiumque magicarum vis? Dann Mark: incantationem et divinitationem contra Israelitas ad arcendas dei benedictiones non valere etiamsi tentaretur, hinc a se nunc quoque nequaquam esse exspectandam. Gegen diese Erklärung entscheidet aber, daß das נַחַשׁ und das קֶסֶם nicht die nach ihr erforderliche Bedeutung der Zauberei und Verwünschung haben, sondern nur die der Zeichendeutung und Wahrsagung, die LXX richtig οἰωνισμὸς und μαντεία, Vulg. augurium et divinatio. *) Damit ist die Erklärung adversus Israelem schon gerichtet, denn die Zeichendeutung und Wahrsagung ist nicht wie die Zauberei und Verwünschung eine Waffe, deren man sich gegen jemand bedient, sondern bloßes Mittel die Zukunft zu erfahren. Zwar hat noch Gesenius es gewagt, dem נַחַשׁ die Bedeutung der Beschwörung beizulegen. Allein daß dazu gar keine Berechtigung statt findet, wird grade aus seinen Worten recht klar. נחשׁ soll nach ihm 1. incantatio bedeuten. Dafür wird bloß unsere Stelle angeführt. 2. augurium, omen quod quis captat, Num. 24, 1., cf. 23, 3. 15. Jeder sieht gleich, daß es willkührlich ist, das נחשׁ in anderer Bed. zu nehmen, als in der es zugestanden in C. 24, 1. vorkommt. Daß es diese Bedeutung auch hier be-

*) Vgl. über den Unterschied beider und zugleich die gewöhnliche Verbindung in der Praxis, wie z. B. Calchas οἰωνοπόλος, θεοπρόπος οἰωνιστὴς heißt, und zugleich auch μάντις, Nägelsbach hom. Theol. S. 145 ff. Die Mantik beruht rein auf vermeintlichen Offenbarungen im Innern, dem Zeichendeuter wird der Rathschluß Gottes äußerlich im τέρας offenbar, doch so daß auch er der Eingebung bedarf, um diese Offenbarung zu verstehen, wodurch der Unterschied eine bedeutende Beschränkung erhält, und die Ausübung beider Geschäfte durch dieselben Personen begreiflich wird.

hauptet, zeigt auch die Zusammenstellung mit קָסַם. Das Verbum kommt überall, und namentlich im Pent., vgl. Gen. 44, 5. 15. 30, 27. Deut. 18, 10. Lev. 19, 26. nur in der Bed. auguria captavit, divinavit vor. Die Ableitung Bocharts übrigens von dem omen ex serpentibus petitum wird mit Recht festgehalten gegen die von Gesenius: a carmine magico quod leni susurro proferri solet, eben weil das Verbum die Zeichendeutung bezeichnet und nicht die Beschwörung. Das „zischeln" findet bei der Zeichendeutung keine Anwendung. Dazu kommt die Analogie des עוֹנֵן, denominat. von עָנָן Wolke, eig. aus dem Zuge der Wolken weissagen, dann weiter, des Griechischen οἰωνίζομαι, des Lat. auguror. Für die Ableitung von נָחָשׁ Schlange spricht auch, daß das Verbum nur in Piel vorkommt, wie derselbe Grund auch die Ableitung des עונן von ענן Wolke erfordert, vgl. über Piel von Nomm. abgeleitet Ewald kl. Gr. § 232. Das נחש heißt eigentlich mit Schlangen, das ענן mit Wolken sich beschäftigen. — Ferner spricht gegen diese Erkl. die Unzulässigkeit der Auffassung des ביעקב und בישראל in dem Sinne gegen Jakob, gegen Israel. Das ב steht zwar „sehr oft im feindlichen Sinne, wie in im Lat. mit dem Accus., die gegen das Innere gerichtete feindliche Gesinnung ausdrückend," vgl. Ewald § 528, aber nur bei Verbis, die eine feindliche Gesinnung oder Handlung bezeichnen. Hier kann das ביעקב und בישראל nicht anders aufgefaßt werden, wie in V. 21. Endlich entscheidet gegen diese Erklärung die Vergleichung der zweiten Vershälfte. Kann diese, wie sich nachher ergeben wird, nur erklärt werden: zu seiner Zeit wird gesagt zu Jakob und zu Israel, was Gott thut, so wird man auch die erste Vershälfte nur erklären dürfen: denn nicht Zeichendeutung ist in Jakob und nicht Wahrsagung ist in Israel. In der ersten Hälfte werden dann die falschen Mittel der Erforschung der Zukunft Israel abgesprochen, in der zweiten die

wahren Mittel ihm zugesprochen. — Die zweite falsche Auffassung nimmt zwar die Worte in der richtigen Bedeutung — ihre Vertheidiger übersetzen wie wir: denn nicht Zeichendeutung ist in Jakob und nicht Wahrsagung in Israel — substituirt dann aber dem richtigen quod nempe illis non indigeret, das unrichtige quod nempe illis non indulgeret. Nach ihr soll als Grund der im vorigen gepriesenen unbezwinglichen Stärke Israels hier seine treue Anhänglichkeit an Gott angegeben werden. So z. B. Bonfrerius: laus populi Isr., quod ea non usurpet, in quibus tacita quaedam idololatria et pactum cum daemone, auguria scil. et divinitationes, quibus mire dediti erant gentiles, sed quod in suis rebus recurrat ad deum per suos prophetas vel summos sacerdotes eumque in rebus dubiis consulat. So auch Cocc., Cler. Bei dieser Erklärung fällt zuvörderst auf, daß hier grade die Zeichendeutung und Wahrsagung genannt werden, obgleich diese doch nach ihr gar nicht mehr in Betracht kommen, wie alle anderen zum Theil weit gröberen Äußerungen der Gottlosigkeit. Dann sieht sie sich genöthigt das zweite Glied durch Umschreibung und Einschaltung sich anzupassen. Das recurrat wird in dasselbe willkührlich hineingetragen. Steht es fest, daß in dem zweiten Gliede nur von einer freigebig dargebotenen Gabe Gottes, nicht von Israels Treue in Benutzung derselben die Rede ist, so wird man auch in dem: nicht Zeichendeutung u. s. w. nicht ein Lob Israels finden dürfen, sondern nur ein Lob der Gnade Gottes, welche es des Gebrauches solcher schlechten Surrogate in Erforschung seines Willens überhob. — Daß Bileam das Israel nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit Jakob ist, vielmehr der wesentliche Name des Bundesvolkes, durch dessen Gebrauch auf den Grund der erhabenen Vorzüge hingewiesen wird, die er Israel zutheilt, während das Jakob einfach nur den Träger derselben bezeichnet, geht daraus hervor, daß er ohne Ausnahme das Israel an der

zweiten Stelle setzt. Dann ist noch zu bemerken, daß Bileam hier, zum Beweise wie kräftig der Geist des Herrn ihn ergriffen hatte, die Mittel zur Erforschung der Zukunft herabsetzt, deren er sich selbst gewöhnlich bediente, deren er sich noch unmittelbar vorher geglaubt hatte bedienen zu müssen, vgl. 24, 1. *)

Wenden wir uns zur zweiten Vershälfte. Das כָּעֵת kann nur heißen: zur Zeit. Die (bestimmte) Zeit kann aber entweder die Gegenwart seyn (so das כעת in Richt. 13, 23., und eben so auch in dem häufigen כָּעֵת מָחָר, hoc tempore cras, gleich morgen) — hienach müßte man erklären: sofort wird Jakob gesagt — oder die Zeit, die für das in Rede stehende die geeignete ist, zur Zeit = zu seiner Zeit, zur rechten Zeit, LXX κατὰ καιρὸν, Bonfrer. cum res exiget et negotii ma-

---

*) Wie innerhalb des Heidenthums selbst die Mittel, deren es sich zur Erforschung der Zukunft bediente, in ihrer Nichtigkeit offenbar wurden, hat in treffender Weise Nägelsbach, hom. Theol. S. 154 ff. gezeigt. Die Zeichendeutung scheitert an der niemals ausgeschlossenen Möglichkeit eines im Vogelfluge waltenden Zufalls, an der Doppeldeutigkeit, an dem Widerspruche, in dem ihr Resultat nicht selten gegen höhere sittliche Instanzen steht. Schon bei Homer spricht Hektor: εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης. Die auf vermeintlichen Offenbarungen der Gottheit im Innern beruhende Wahrsagung hat ebenfalls das auflösende und zerstörende Element in sich selber, indem diejenigen, welche sich für die Organe Gottes ausgeben, dadurch, daß sie aus dem Wahrsagen ein Gewerbe machen, ferner durch die Dunkelheit und Zweideutigkeit ihrer Aussprüche, endlich durch die Beschämung, welche die Wirklichkeit nicht selten ihnen bringt, dem Unglauben Bahn und Berechtigung schaffen. Diesen sprechen schon Priamus und Telemach in Il. ω, 220, Od. α, 415 unverholen aus. Ein von Mehreren für hesiodisch gehaltenes Fragment sagt: μάντις δ' οὐδείς ἐστιν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, ὅστις ἂν εἰδείη Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο. Bei alle dem aber konnte man von dem Gebrauche dieser Mittel den Willen der Gottheit zu erforschen nicht ablassen: omnes reges, populi, nationes utuntur auspiciis, sagt Cicero, divinat. II. 39. Man sieht hieraus, wie nothwendig es war, daß in der Mosaischen Oeconomie diesem Aberglauben nicht durch ein bloßes Verbot entgegengetreten wurde, welches gegen solche Macht des Bedürfnisses nichts ausgerichtet haben würde, sondern vielmehr durch ein solches, welches auf die Verheißung wirklicher Gewährung des hier vergebens angestrebten basirt ist.

gnitudo postulabit. Diese letztere Auffassung gibt einen passenderen Sinn. — Das יֵאָמֵר wird richtig von Clericus wiedergegeben durch dici solet. vgl. über d. Gebr. des Fut. Ew. §. 264. Was das פָּעַל betrifft, so steht das Präter. oft von zukünftigen Handlungen Gottes, „dessen Wille der That gleich ist,“ vgl. Ew. §. 262. So ist hier in dem Beschlusse des Thuns dem Wesen nach das Thun selbst schon enthalten.

Eine auffallend übereinstimmende Parallelst. haben wir in Deut. 18, 9 ff. Nach dringender Abmahnung von Wahrsagerei, Zeichendeutung, Zauberei, Beschwörung u. s. w., welche als „Gräuel der Heiden“ bezeichnet werden, heißt es dort: (V. 13.) „treu sollst du seyn dem Herrn deinem Gotte. (V. 14) Denn diese Heiden, welche du vertreibst, hören auf die Zeichendeuter und Wahrsager; du aber nicht also; es gab dir der Herr dein Gott (nämlich dasjenige, was jene vergebens bei ihren Zeichendeutern und Wahrsagern suchen, Michaelis: quid dederit Israelitis exponitur V. 15—19.). (V. 15) Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern gleich mir wird dir erwecken der Herr dein Gott, auf ihn sollt ihr hören.“ Daß Israel sich mit den Wahrsagern und Zeichendeutern nichts zu schaffen machen soll, wird hier darauf begründet, daß es ihrer nicht bedürfe, da Gott für das Bedürfniß, welches die Heiden zu den Wahrsagern und Zeichendeutern treibt, unter seinem Volke eine bessere Vorsorge getroffen, durch die Erweckung von Propheten, welche ihm verkünden was Gott thut. Der Gedanke ist in beiden Stellen ganz derselbe, nur daß hier das paränetische Element fehlt, dem Zusammenhange gemäß nur dasjenige hervorgehoben wird, was Gott für Israel thut.

Der allgemeine Satz: zu seiner Zeit wird gesagt zu Israel was Gott thut, wird hier, wie der Zusammenhang mit dem vorigen Verse zeigt, in bestimmter Beziehung auf die Offenbarungen ausgesprochen, die Gott Israel vor seinem Auszuge aus

Ägypten ertheilt, wodurch er ihnen kundgethan, daß er jetzt sie ausführen wolle, und daß es also für sie Zeit sey auszuziehen. Man vgl. zunächst Ex. 4, 30. 31., wonach Aharon, alle Worte die der Herr zu Moses geredet (Ex. 3, 7 ff.) zu dem Volke redet und die Wunder thut vor den Augen des Volkes. „Und es glaubte das Volk und sie hörten, daß der Herr die Söhne Israels besucht, und daß er gesehen ihr Elend und neigten sich und beteten an.“ Kein Beispiel ist besser geeignet als dieses, uns den Sinn der Worte: zu seiner Zeit wird Israel gesagt, was Gott thut, zu veranschaulichen.

Die gangbare Erklärung ist die, welche Luther in seiner Übersetzung gibt: zu seiner Zeit wird man von Jakob sagen und von Israel, welche Wunder Gott thut, und der auch Calvin folgt: deum praeclara opera exinde editurum pro defensioue populi sui, quae cum admiratione narrentur. Gegen diese Erkl. spricht aber 1. die Vergleichung von Deut. C. 18. 2. Die Vergleichung der ersten Vershälfte. Wird der Sinn derselben richtig bestimmt, so steht sie mit der also aufgefaßten zweiten Vershälfte in gar keinem Zusammenhange, während der Zusammenhang nach unserer Erklärung ein sehr passender und inniger ist. 3. Das כעת will dann nicht recht passen, wie dieß schon daraus erhellt, daß die Vertheidiger dieser Erklärung sich über seine Bedeutung gar nicht einigen können, und ihm zum Theil ganz willkührliche Bedeutungen geben, wie die immerfort (Mark), oder nach dieser Zeit (Tympe zu Nolde). Das: zu dieser Zeit, und das: zur rechten Zeit, erscheint beides als fremdartig. 4. Das אמר mit ל heißt durchaus gewöhnlich sprechen zu jemanden, und nur sehr selten sprechen von jemanden.

Was hier von Israel gesagt wird, das gilt von der Kirche aller Zeiten, das gilt auch von den einzelnen Gläubigen. Die Gemeinde Gottes weiß aus seinem Worte, was Gott thut und was sie demnach zu thun hat. Der Zeichendeutung und Wahr-

sagung gilt die Weisheit dieser Welt gleich, deren die Gemeinde Gottes im Besitze seines Wortes nicht bedarf, und welche ihre Freunde dem Abgrunde entgegenführt, da sie es nicht vermag den Willen Gottes zu erfassen. Diesen mit klarer Gewißheit zu erkennen, ist das große Privilegium, dessen sich die Gemeinde Gottes erfreut.

V. 24. Der Schluß der Weissagung, der durch die Hervorhebung von Israels furchtbarer, allen seinen Feinden unbezwingbaren und sie zermalmenden Macht die eitlen Siegeshoffnungen Balaks zu Boden wirft, steht in absichtlicher und grade für den Schluß besonders passender Beziehung auf Gen. 49, 9., wo Jakob von Judah, dem Herrscherstamme unter Israel, sagt: „ein junger Löwe ist Judah — er krümmt sich, liegt wie ein Löwe und wie eine Löwin, wer will ihn aufwecken," vgl. die wörtlichere Bez. in C. 24, 9.

Cap. 23, 25 — 24, 2.

Balaks Vorwurf, daß er, wenn er Israel nicht fluchen konnte, wenigstens es nicht hätte segnen sollen, wird von Bileam durch die Bemerkung zurückgewiesen, daß er sich ihm von Anfang an als einen solchen kundgegeben, dessen Rede nicht in seiner Gewalt, sondern in der Jehovahs stehe. Balak will aber noch einen dritten Versuch machen, ob es ihm nicht noch gelinge, Fluch statt des Segens von Jehovah zu erlangen, und Bileam folgt ihm willig zu dem Orte, den er dazu ausersehen, auf die Spitze des Peor, welcher eine umfassende Aussicht auf das Israelitische Lager gewährte. Dort sucht Balak durch die Darbringung der von Bileam ihm vorgeschriebenen Opfer von neuem die Gunst Jehovahs zu erwerben. Bileam aber, jetzt von vornherein überzeugt, daß es Jehovahs Wille sey, Israel zu segnen,

segnen, geht nicht wieder zur Beobachtung der Zeichen, aus denen er früher den ihm ungewissen Willen Jehovahs zu erforschen gesucht hatte, sondern er wendet sich sogleich zu der Wüste, wo Israel gelagert war, des neuen Segenspruches harrend, den Gott auf seine Lippen legen sollte und die göttliche Einsprache wird ihm zu Theil, nachdem sein Gemüth durch den ergreifenden Anblick, der sich ihm darbot, mächtig erhoben worden.

C. 23, 25. Da sprach Balak zu Bileam: du sollst es zwar nicht verfluchen, aber du sollst es auch nicht segnen. V. 26. Antwortete Bileam und sprach zu Balak: habe ich dir nicht gesagt: alles was Jehovah reden wird, das werd' ich thun? V. 27. Sprach Balak zu Bileam: komm doch, ich will dich an einen andern Ort führen, vielleicht wird es Jehovah gefallen, daß du von dort es mir verfluchest. V. 28. Und Balak führte Bileam oben auf den Peor, der hinabblickt auf die Einöde. V. 29. Und Bileam sprach zu Balak: baue mir hier sieben Altäre und schaffe mir hier sieben Farren und sieben Widder. V. 30. Balak that, wie Bileam gesagt, und opferte je auf einem Altar einen Farren und einen Widder. C. 24, 1. Und Bileam sah, daß es dem Herrn gefiel, Israel zu segnen, und so ging er nicht wie die vorigen Mahle nach Zeichen aus, sondern richtete sein Angesicht gegen die Wüste. V. 2. Da hob Bileam seine Augen auf und sah Israel gelagert nach seinen Stämmen, und es kam über ihn der Geist Gottes.

V. 25. Zu dem: „nicht fluchen sollst du ihm, aber auch nicht segnen sollst du es" ist Ex. 20, 9. 10. zu vgl.: sechs Tage sollst du arbeiten (dieß will ich dir erlauben), und am siebenten Tage ist Sabbath, da sollst du nicht Arbeit thun. Gegen die Erkl.: du fluchst ihm nicht, so sollst du es auch nicht segnen, entscheidet das doppelte גם.

V. 26. Balaks Vorwurfe lag die Ansicht zu Grunde, daß Bileam durch sein Kommen selbst die Verpflichtung auf sich genommen habe, jedenfalls den Interessen desjenigen, der ihn berufen nicht zuwider zu handeln. Dagegen nun beruft sich Bileam mit Recht auf die Erklärung, wodurch er gleich bei seiner Ankunft solche Ansicht zurückgewiesen habe, vgl. C. 22, 38.

V. 28. Daß das: „der über die Einöde blickt“ keine bloße geogr. Bezeichnung ist, daß es vielmehr auf die Absicht hinweist, in der Balak grade diese Localität auswählte, erhellt aus dem „und er richtete gegen die Wüste sein Antlitz“ in C. 24, 1. Aus der Vergleichung von C. 24, 1. 2. erhellt auch, daß die Einöde identisch ist mit den Arboth Moab, wo nach C. 22, 1. die Israeliten gelagert waren. Dieß steht auch aus andern Gründen fest, vgl. d. geogr. Abschn.

C. 24, 1. Quelle der Überzeugung, daß Jehovah Israel segnen wolle, sollen nach Mehreren für Bileam die früheren Mittheilungen des Herrn gewesen seyn (so die Vulgata: quumque vidisset Balaam), nach Andern dagegen eine göttliche Erleuchtung, welche ihm jetzt zu Theil wurde und ihm die früheren Mittheilungen innerlich fest machte. Beides ist wohl mit einander zu verbinden. Da Bileam also des göttlichen Willens vollkommen gewiß war, so bediente er sich nicht ferner des früheren Mittels zu seiner Erforschung; er ging nicht ferner „den Zeichen entgegen,“ wie er auch an dem zweiten Orte noch gethan hatte, weil er aus dem Zustande der Begeisterung bald wieder in den gewöhnlichen Zustand herabgesunken, in dem ihm alles ungewiß war, sondern er erwartete mit Zuversicht die neue Einsprache Gottes, welche die Erwählung Israels bekräftigen sollte. Das כְּפַעַם בְּפַעַם ist zu erkl.: wie Mahl an Mahl, d. h. wie er die vorigen Mahle gethan, vgl. das שָׁנָה בְשָׁנָה, Jahr an Jahr, in 1. Sam. 1, 7. 7, 16., das חֹדֶשׁ בְּחֹדֶשׁ in Jes. 66, 23. Wie vorher, heißt das פַּעַם בְּפַעַם

nur dann, wenn dieselbe Handlung schon mehr als einmahl vorhergegangen. Das: wie Mahl an Mahl kann auch heißen: wie gewöhnlich, vgl. 1. Sam. 20, 25. Hier aber bezieht es sich offenbar nur auf die gegenwärtige Verhandlung und weist hin auf 23, 3. und 23, 15. Weshalb Bileam sein Antlitz grade nach der Wüste zu richtete, nämlich weil dort Israel, das er zu segnen hatte, gelagert war, erhellt aus V. 2. Die Wüste ist hier nicht, wie die Chaldäischen Übers. meinten, die Arabische — (Onk. et posuit faciem suam ad vitulum, quem fecerant filii Israel in deserto; ähnlich auch Jon. und Hieros., welcher letztere hinzufügt: cupiens maledicere Israeli), sondern die Wüste des Jordan.

V. 2. Das: „und es kam über ihn der Geist des Herrn" steht offenbar mit dem vorherg.: „und er hob seine Augen auf, und sah Israel gelagert nach seinen Stämmen," bei dem schon die Umständlichkeit in der Beschreibung des Actes (das „er hob seine Augen auf" steht nie in Bezug auf geringfügige und gleichgültige Gegenstände) auf die Tiefe des Eindrucks hinweist, den der Anblick auf Bileam hervorbrachte. Das Sehen war die Vorbereitung der Eingeistung, freilich nicht das Sehen an sich, sondern das Sehen nach vorhergegangener lebendiger Überzeugung, daß Israel das gesegnete Volk des Herrn.

Die dritte Weissagung.

C. 24, 3—9.

Nach einer Einleitung, worin Bileam hinweist auf die hohe Bedeutung, die seinen Aussprüchen daraus erwächst, daß der Geist Gottes durch ihn redet, preist Bileam zuerst Israels Heil und seine Segensfülle, seine Zelte vergleichend mit lieb-

lichen bewässerten Thälern, mit Gärten am Flusse, mit Würzbäumen, die der Herr gepflanzt, mit Cedern am Wasser, es beschreibend als einen solchen, der selbst Überfluß an den Wassern des göttlichen Segens hat, und dessen Nachkommenschaft sich gleichen Überflusses erfreut; dann speciell seine Macht, die in Gott wurzelnde und darum furchtbare Kraft, mit der es alle seine Feinde zermalmt, und endet, zum Allgemeineren zurückkehrend, mit dem nachdrücklichen, auf die Grundverheißungen hinweisenden Ausspruch: „die dich segnen, gesegnet, und die dir fluchen, verflucht," dadurch Balak andeutend, daß der Fluch, den er über Israel zu bringen suchte, auf ihn selbst und sein Volk zurückfallen werde.

V. 3. Und er hob an sein Gleichniß und sprach:
Es weissagt Bileam, der Sohn Beors
Und es weissagt der Mann mit verschlossenem Auge.
V. 4. Es weissagt der Hörer göttlicher Rede
Der das Gesicht des Allmächtigen sieht
Niederfallend und geöffneter Augen.
V. 5. Wie fein sind deine Zelte Jakob
Und deine Wohnungen Israel.
V. 6. Gleich Thälern sind sie ausgebreitet,
Gleich Gärten am Strome,
Gleich Würzbäumen, die der Herr gepflanzt,
Gleich Cedern an Wassern.
V. 7. Fließen wird Wasser aus seinen Eimern
Und sein Saame ist in vielem Wasser;
Und erhabener sey, denn Agag sein König
Und erheben wird sich sein Reich.
V. 8. Gott führet ihn aus Ägypten,
Seine Rüstigkeit ist wie eines Büffels.
Verzehren wird er Heiden, seine Widersacher,
Und ihre Gebeine zermalmen,
Und mit seinen Pfeilen wird er zerschmettern.
V. 9. Er krümmt sich, liegt gleich dem Löwen
Und gleich der Löwin, wer will ihn aufwecken?
Die dich segnen, gesegnet!
Und die dir fluchen, verflucht!

V. 3. Bileam beginnt mit einer einfachen Personalbezeichnung, und gibt dann in den folgenden Gliedern Bezeichnungen

derjenigen Qualitäten dieser Person, welche hier in Betracht kommen, und welche zur Begründung des an die Spitze gestellten und nachher noch zweimahl wiederholten נְאֻם dienen. Völlig willkührlich wollen mehrere schon in das „Bileam, der Sohn Beors" eine tiefere Bedeutung hineinlegen. Da das נאם, immer Gottesspruch, Offenbarung heißt, so kann es Bileam hier nur insofern beigelegt werden, als das Wort von ihm empfangen und mitgetheilt wird. Dieß erkannte schon Mark: non aliter se spectat tamen, quam ut dictorum ministrum, quae ipsi aliunde inspirarentur. Mit dem Genitiv des menschlichen Urhebers steht das נאם außer unserer St. nur noch in Prov. 30, 1., und in den letzten Worten Davids 2. Sam. 23, 1., und diese seltene Übereinstimmung ist schon in den Beitr. Th. 2 S. 359 als Beweis geltend gemacht worden, daß jene beiden St. Nachahmungen der unsrigen sind, so wie zugleich auch, daß das von Ewald, Compos. der Gen. S. 74, dem Pent. abgesprochene נאם, was in ihm außer u. St. noch Gen. 22, 16., und Num. 14, 28. vorkommt, wirklich demselben angehört. „Die Grundstelle und die beiden Nachahmungen sind die einzigen, wo das נאם mit dem Gen. des menschlichen Urhebers steht. Auch dieß zeugt für die Entlehnung, zugleich aber auch für die Ächtheit und Ursprünglichkeit des נאם in der Weissagung Bileams. In spätern Zeiten war das נאם יהוה so gangbar und stehend, daß eine Abweichung nur auf Grund eines Vorbildes aus einer Zeit denkbar ist, in der der Gebrauch des Wortes noch seltener und daher freier war." Für die Abhängigkeit beider Stellen von der unsrigen spricht auch, daß in ihnen ebenso wie hier das נאם die Rede eröffnet. Dieß geschieht außerdem nur noch in Ps. 110, 1. Denn in den St., die Gesenius in dem thes. s. v. sonst noch anführt, 1. Sam. 2, 30. und Jes. 1, 24. steht das נאם יהוה parenthetisch. Endlich, in den letzten Worten Davids ist die Nachbildung auch außerdem unverkennbar. Dem

נְאֻם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר וּנְאֻם הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן entspricht mutatis mutandis genau das נְאֻם דָּוִד בֶּן־יִשַׁי וּנְאֻם הַגֶּבֶר הֻקַם עָל nur daß das בנו in בן verwandelt wird. An eine Unabhängigkeit beider St. von einander kann wegen der großen Übereinstimmung nicht gedacht werden, und der Gedanke, daß 2. Sam. 23, 1. die Grundstelle sey, wird eben durch jene kleine Abweichung ausgeschlossen, der Gebrauch der alterthümlichen Form erweist u. St. als die ältere. Das Resultat, daß David Bileam nachgeahmt, was um so fester steht, da der Geist Davids der St. 2. Sam. 23, 1 ff. so stark aufgeprägt ist, daß Niemand wohl es wagen wird sie für das Product eines spätern zu erklären, ist in dreifacher Beziehung wichtig. 1. Es zeigt, daß die Weissagungen Bileams jedenfalls schon zur Zeit Davids vorhanden seyn mußten, und noch mehr als das, daß sie in dieser Zeit als Producte Bileams und somit dem Mosaischen Zeitalter angehörig betrachtet wurden. Denn nur von dieser Voraussetzung aus konnte David den Trieb empfinden, sich nachahmend an sie anzuschließen. Zu einer solchen Anschließung an ein späteres Product war kein Grund vorhanden. Sie beruhte auf der Voraussetzung, daß Bileams Aussprüche göttlich eingegeben, von göttlicher Eingebung kann aber nur dann die Rede seyn, wenn sie wirklich von ihm herrühren. Da sich keine Spur findet, daß die Aussprüche Bileams je außer dem Pent. vorhanden gewesen, so spricht das Zeugniß, was direct nur Alter und Ächtheit dieser Aussprüche bezeugt, indirect zugleich für Alter und Ächtheit des ganzen Pent. 2. Daraus, daß David Bileam nachahmt, erhellt, daß er ihn für einen gottbegeisterten Seher hielt, und daß er damals allgemein als solcher galt. Denn wurde er von ihm und von der öffentlichen Meinung für einen Gaukler uud Betrüger gehalten, so konnte David sich unmöglich in den Worten, in denen er sich als einen gottbegeisterten Seher ankündigen will, an die seinigen anschließen. Eben durch diese

Anschließung erklärt er den, der früher solches von sich ausgesagt, für einen göttlichen Seher. In dem: Gott spricht durch David, den Sohn Isais, liegt das: wie er früher sprach durch Bileam, den Sohn Beors, eingeschlossen. 3. Daß David sich an die einleitenden Worte Bileams anschließt, zeigt, daß dieselben nicht, wie viele gemeint haben, als Ausdruck prahlender Eitelkeit zu fassen sind. David wenigstens kann sie nur als zur Sache gehörig betrachtet, sie nur aus dem Bestreben abgeleitet haben, den Blick von dem menschlichen Urheber ab- und auf den himmlischen hinzulenken. — Das בְנוֹ nimmt unter den sprachlichen Beweisen für das Alter und die Ächtheit der Weissagungen Bileams und somit des Pent. eine nicht unbedeutende Stelle ein. Die ursprünglichen Bezeichnungen des Stat. constr. durch ו und י, über welche Ewald kl. Gr. § 406 u. 7 zu vgl., kommen in Prosa nur im Pent. vor, und auch da schon sehr selten; die durch Vav auch in der Poesie nur in dem aus dem Pent. entlehnten חַיְתוֹ, außer מַעְיְנוֹ in Ps. 114, 8., wo aber schon das in demselben V. irrthümlich außer dem Stat. constr. gebrauchte י zeigt, daß der Verf. nicht aus dem lebendigen Sprachgebrauche schöpfte. Daß das ו schon in Davids Zeit völlig aus dem Gebrauche gekommen war, zeigt seine schon besprochene Weglassung desselben. Wahrscheinlich ist auch das י überall aus dem Pent. entnommen. Denn 1. es kommt meist nur in spätern Producten vor (außer Jes. 1, 21. und 22, 16.), in einer Zeit, in der überhaupt das Streben den Sprachgebrauch aus dem Pent. zu bilden, sehr vorherrschend war. 2. Die Natur desselben wird mehrfach verkannt, indem es auch außerhalb des Stat. constr. gebraucht wird, was im Pent. nie geschieht. Dieß setzt voraus, daß es jede Wurzel im lebendigen Sprachgebrauch verloren hatte. — Das Verbum שָׁתַם wird von mehreren Ausl. erklärt durch verschließen, bei weitem von der Mehrzahl aber durch öffnen, so wahrscheinlich schon die LXX: φησὶν ὁ

ἄνϑρωπος ὁ ἀληϑινῶς ὁρῶν, und Onkelos: vir pulchre videns. Die Bed. öffnen ist aber sprachlich durchaus ungesichert, die Bed. verschließen die allein haltbare. Die Bed. öffnen hat in dem Hebräischen Sprachgebrauche gar nichts für sich, sie stützt sich nur auf das Chald. שתם perforavit, für das aber Buxtorf nur eine einzige Stelle aus der Mischnah hat. Diese dialectische Auctorität für die Bed. öffnen wird jedenfalls bedeutend aufgewogen durch das in der Bed. verschließen durchaus gangbare Arabische سطم. Den Hauptbeweis für die Bed. verschließen gibt aber das Hebräische selbst. In der Bed. verstopfen, verschließen ist in ihm das סָתַם häufig und dieß nähert sich dem שתם noch mehr durch die einmahl vorkommende Schreibung mit שׂ in Thren. 3, 8. Daß das Verbum hier mit שׁ geschrieben wird, kann um so weniger etwas ausmachen, da wir es hier mit dem Pent., und zwar mit einem poetischen Stücke desselben zu thun haben, in dem alterthümliche Formen an ihrer Stelle sind. Nach Ewald kl. Gr. § 107, wandeln sich die stärkeren Zischlaute, die im Pent. meist noch vorkommen, im Verlaufe der Zeit sehr bedeutend in weichere um, שׁ namentlich in ס. Nach § 170 ist das שׂ überall das erweichte שׁ. Ist dieß richtig, so haben wir an der St., wo das שׂתם vorkommt, den Beweis daß das Wort ursprünglich שׁתם lautete, und die Erweichung in סתם erst eine spätere ist. Daß das שְׁתֻם nach der allein gesicherten Deutung mit zu den Beweisen des alterthümlichen Sprachgebrauches des Pentateuch, in dessen Prosa sich schon das סתם findet, gehört, bemerken wir nur beiläufig. Außer den sprachlichen Gründen spricht gegen die Erkl.: der Mann mit geöffnetem Auge, noch 1. daß nach ihr eine Tautologie entsteht, da das שְׁתֻם הָעָיִן so gedeutet ganz dasselbe sagt, was das גְּלוּי עֵינָיִם. 2. Daß dann das zweite Glied der dreigliedrigen Präfation unterschiedslos mit dem dritten zusammenfällt und jeder Grund der Wiederholung des die Glieder

abtheilenden נאם schwindet. — Diejenigen, welche das שתם sprachlich richtig auffassen, sind doch in der weitern Bestimmung des Sinnes ganz vom richtigen abgeirrt, und haben somit dazu beigetragen diese Erkl. in Ungunst zu bringen. Nach Calvins weithergeholter Erkl. sind verschlossene oder verborgene Augen solche, die in's Verborgene sehen, geheime Augen: absconditos sibi esse oculos dicit quia arcana inspectione pollent supra humanum modum. Wenn von Schließung der Augen die Rede ist, so wird man natürlicherweise nicht an eine Einschließung, sondern nur an eine Verschließung derselben denken können. Clericus findet hier eine Beziehung auf das Nichtsehen des Engels auf dem Wege. Allein eine solche gehört gar nicht in diesen Zusammenhang, in den nur dasjenige paßt, was zur Empfehlung Bileams und seiner nachfolgenden Rede dient. Nach Muntinghe soll Bileam sagen, sein (geistiges) Auge sey bisher in Bezug auf die Israeliten und ihre Schicksale, nach de Geer, es sey überhaupt in Bezug auf die zukünftigen Dinge verschlossen gewesen. Gegen alle solche Erklärungen spricht aber, daß das Glied einen selbstständigen und in sich abgeschlossenen Sinn haben muß, welcher zur Empfehlung der folgenden Weissagung dient. Das Richtige ist: Bileam bezeichnet sich als den Mann mit verschlossenem Auge mit Beziehung auf die Ekstase, bei der die Verschließung der äußeren Sinne mit der Öffnung des inneren Hand in Hand geht. Interessante Bemerkungen über diesen Gegenstand gibt Steinbeck, der Dichter ein Seher, Leipz. 1836, S. 121 ff. Als die erste Stufe in der Entwickelung des geistigen und körperlichen Zustandes des Sehers und Dichters bezeichnet derselbe „ein Abwenden von der Außenwelt, ein Insichhineingehen, einen Drang zur Einsamkeit.“ „Es ist überhaupt natürlich, — sagt er — daß die Seele im geräuschvollen Strudel der Außenwelt zu sehr zerstreut und von der Betrachtung der höhern Dinge abgehalten wird. Die im

Sinnenleben thätige Seele steht in directem Gegensatze mit dem Geiste, welcher durch die Thätigkeit der Sinne umdunkelt und zurückgedrängt, dann erst freithätiger hervortritt, wenn die Sinne schlafen oder unbeschäftigt sind. Darum, wenn wir über etwas scharf nachdenken wollen, ziehen wir uns in die Einsamkeit zurück, verschließen Augen und Ohren. Dieß ist das erste Mittel um die Geistesgegenwart zu erlangen, nicht aber die, welche die Franzosen présence d'esprit, sondern die sie imperturbabilité nannten. Es ist dieß eine Besonnenheit, welche alle Eindrücke durch die Sinne beseitigt, um die Klarheit der Seele nicht zu stören. Die Alten nannten dieß das Schlafen und Wachen des Geistes, und Philo sagt, das Erwachen der Sinne führt den Schlaf des Geistes herbei, und umgekehrt sey beim Erwachen des Geistes die Sinnlichkeit unwirksam. Wie beim Aufgang der Sonne die Sterne verschwinden, bei ihrem Untergange aber wieder erscheinen, so verdunkelt der wachende Geist die Auffassungen der Sinne, sein Schlaf oder Zurücksinken läßt die Sinne hervortreten, mit denen dann auch alle Affecte, die während der Herrschaft des Geistes ohnmächtig waren, ihre volle Kraft und Thätigkeit wieder erhalten und beginnen. — — Je größer die Ruhe und Abgezogenheit von der Welt ist, in welcher die Seele verharrt, desto klarer wird das Anschauen des Sehers, desto inniger und reiner die Flamme des Dichters, wie der Schmetterling um so schöner die mit Farbenstaub geschmückten Flügel erhebt, je größer die Stille und Einsamkeit war, die seine Puppe umgab.“ Bei solchen, welche auf der höchsten Stufe innerlicher Förderung stehen, kann allerdings Eingeistung stattfinden, ohne ein äußeres Verschließen der Sinne; die Sinnlichkeit ist bei ihnen so geläutert, der Geist so mächtig, daß von daher kein störender Eindruck zu befürchten ist. Bei Männern aber wie Bileam, der auf einer niedern Stufe des inneren Lebens stand, und über sie nur momentan durch die Einwirkung des Geistes erho-

ben wurde, bildete das Verschließen der Augen die nothwendige Grundlage des Öffnens derselben. Der Geist konnte nur verschließend öffnen, nur indem er ihn gewaltsam den Eindrücken der niedern Welt und ihren den Unreinen verunreinigenden Einflüssen entriß, ihn in das Gebiet der höhern Welt einführen. Wir haben uns nach dieser Stelle Bileam bei dem Aussprechen aller seiner Weissagungen mit verschlossenen Augen zu denken, ohne daß wir aber von diesem seinem Zustande aus auf einen vollkommen gleichen bei einem Jesaias schließen dürften. *)

*) Auch bei ekstatischen Zuständen innerhalb der Christenheit ist das Verschließen der Augen, oder doch ihre Unempfindlichkeit für äußere Eindrücke durchaus das gewöhnliche. So macht bei dem „zweiten Gesicht" nach Martin bei Passavant S. 312 „die Vision auf den Seher einen so lebendigen Eindruck, daß er nichts anderes sieht oder denkt, außer diesem Gesichte, so lange es anhält. Die Augenlieder des Sehers sind aufgerissen und die Augen starr bis das Gesicht verschwindet." Doch ist die Regel nicht ohne Ausnahme. Bei einzelnen Personen ist der innere Sinn so lebendig und kräftig, daß die Thätigkeit der äußern Sinne ohne ihn zu beeinträchtigen ungehemmt daneben fortgeht. So erzählt die heil. Hildegard bei Passavant S. 179. 80 von sich: „Diese Dinge aber sehe ich nicht mit den äußern Augen, noch höre ich sie mit den äußern Ohren, noch durch die Gedanken meines Herzens, noch durch irgend eine Vergleichnng meiner fünf Sinne: sondern einzig in meiner Seele, mit offenen Augen, ohne in Ekstase zu gerathen; denn ich schaue sie wachend Tag und Nacht. — — Damals verwunderte ich mich selbst, daß während ich innerlich im Geiste sah, ich auch ein äußeres Sehvermögen hatte, und da ich dieß sonst von keinem Menschen hörte, so verbarg ich die Gesichte, welche ich in meiner Seele hatte, so viel ich konnte." Wir tragen kein Bedenken diese Zustände mit den eigentlich prophetischen zu vergleichen. Denn die Befreiung der Seele von den störenden Eindrücken der Außenwelt, die Energie des inneren Sinnes ist beiden gemeinsam, und die Verschiedenheit erhebt sich erst auf dem Grunde dieses allen ekstatischen Zuständen, den reinsten und den unreinsten, Gemeinsamen. Die Lebendigkeit des innern Sinnes kann auf rein natürlichem Wege bewirkt werden, sie kann unter göttlichem, und sie kann unter dämonischem Einflusse entstehen. Die Thätigkeit des innern Sinnes ist nicht das Wesen, sondern die Form der Prophetie. Ihr Wesen besteht darin, daß die Erweckung des innern Sinnes vom Geiste Gottes ausgeht, und daß dieser demselben seine Offenbarungen mittheilt. Nur mit Rücksicht auf diese bewirkende Ursache derselben fordert Bileam auf Grund seiner Ekstase Auctorität für seine Worte. An und für sich ist die Ekstase völlig indifferent:

V. 4. Daß das hören und sehen geistig und innerlich zu fassen ist, versteht sich von selbst. Scheid will aus V. 16 nach: „der Hörer der Worte Gottes“ das יֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן ergänzen, und zugleich das אֲשֶׁר streichen, was dort fehlt. Solche Versuche zeigen aber nur, wie wenig sich ihre Urheber mit dem Character der Wiederholungen im A. T. bekannt gemacht haben, die aus schon S. 00 angegebenem Grunde fast nie wörtliche sind. Das נֹפֵל fallend weist hin auf die Gewaltsamkeit der Eingeistung, welche wie ein gewappneter Mann über den Seher kommt und ihn zu Boden wirft. Parallel ist 1. Sam. 19, 24., wo es von Saul heißt: Und auch er zog seine Kleider aus und fiel nackt (וַיִּפֹּל עָרֹם) diesen ganzen Tag und diese ganze Nacht; darum sagt man: ist auch Saul unter den Propheten“ wo Bemerkungen wie die von Michaelis zu dem: „er zog seine Kleider aus“ exuit vestes consuetas et induit sacras pauciores et leviores, und zu dem: er fiel: humilis ut reliqui Samuelis discipuli, dergleichen sich freilich auch noch bei neueren

der Mensch kann in ihr ebenso gut schlechter, als besser seyn, wie in seinem gewöhnlichen Zustande. Wo sie bei einem verderbten Menschen auf natürlichem Wege, oder unter dämonischen Einflüssen erfolgt, da muß das Verderben grade bei ihr in furchtbarer Steigernng hervortreten. „Eine tiefere Concentration der Seele — sagt Passavant S. 163 — läßt sich auch bei einer verdorbenen Richtung des Geistes denken. Das Loswerden von der äußern Natur ist nicht immer ein Freiwerden von derselben; eine Entrückung ist nicht immer eine Erhebung; und es ist wohl denkbar, daß in dem Zustande der Ekstase ein böser Wille thätig seyn kann. Wenn uns die reine Ekstase als Anticipation eines künftigen höheren Zustandes der Seele erschien, so müßte man eine solche unreine Ekstase als Anticipation einer durch Verschuldung möglichen tieferen Form eines künftigen Daseyns betrachten.“ Derselbe bemerkt S. 171: „Es versteht sich von selbst, daß in dieser neuen Lebensform der Geist des Menschen auf die verschiedensten Weisen thätig seyn könne. Die Eigenthümlichkeit und der innere Gehalt des Meuschen werden die Richtung bestimmen, welche die Seele in diesen Zuständen annimmt. Unter allen Umständen zieht der Mensch das ihm Ähnliche an. Je freier daher die Seele thätig ist, um so mehr wird sie aus den verschiedenen Weltkreisen das ihr Homogene anziehen, und von diesen Kreisen wieder influenzirt werden können.“

Auslegern finden, z. B. bei Hendewerk zu Jesaias, in der Einl., zeigen, wie wenig man sich früher in das Wesen solcher Zustände zu finden wußte. Übrigens beweist das גם הוא, in Bezug auf das schon Kimchi bemerkt: hoc infert etiam reliquos prophetantes ita fecisse, und das: ist auch Saul, daß das Ausziehen der Kleider und das Hinfallen dem Saul mit den übrigen Prophetenschülern gemeinsam war. Daraus darf man aber nicht den Schluß ziehen, daß es überhaupt bei allen Propheten stattfand. Die Eingeistung nahm einen so gewaltsamen, Seele und Leib zu Boden werfenden Character nur da an, wo sie einen unreifen Zustand vorfand. Das Niederfallen wird nur bei Personen solchen Zustandes, bei Bileam, Saul, den Prophetenschülern erwähnt. Bei einem Samuel können wir solche gewaltsame Erscheinungen kaum denken. Je mehr das gewöhnliche Bewußtseyn von dem Geiste durchdrungen ist, desto weniger braucht sich der Geist bei seinen außerordentlichen Manifestationen in eine feindliche Stellung gegen dasselbe zu setzen; er kommt dann nur in sein Eigenes. — Nicht parallel sind die Stellen, die man sonst gewöhnlich noch als parallel anführt, Gen. 15, 12., Ez. 1, 28., 3, 23., 43, 3., Dan. 8, 17. 18., 10, 15., Apoc. 1, 17. Denn in ihnen geht das Niederfallen nicht von dem, das natürliche Leben gewaltsam unterdrückenden Einflusse des Geistes, sondern von dem überwältigenden Eindruck der Herrlichkeit des Erscheinenden, von Schrecken und Ehrfurcht aus. Es ist das verkörperte ἐλέησόν με κύριε. Daß das fallend in enge Verbindung mit dem folg.: und dessen Augen geöffnet werden, zu setzen ist, erkannte schon die Vulg., welche den ganzen V. so wiedergibt: dixit auditor sermonum dei, qui visionem omnipotentis intuitus est, qui cadit et sic aperiuntur oculi ipsius.

Diejenigen, welche scharf abschneiden zwischen dem gewöhnlichen Zustande des Propheten und dem was er jetzt erfuhr,

welche meinen der frühere Wahrsager und Gaukler sey jetzt auf einmal momentan zum Propheten geworden, werden durch diese Einleitung Bileams nicht wenig in Verlegenheit gesetzt, da er sich in ihr eine dauernde prophetische Gabe beizulegen scheint. Wie sie sich aus ihr zu befreien suchen, mögen folgende Worte von Mark zeigen: Quae commendatio sui amplissima non debet referri ad id quod semper Bileamo contingebat, ut hinc probetur ipsum veri nominis prophetam divinum jam ante hanc vocationem fuisse, id enim ex his verbis elici nequit, sed optime intelligitur de eo quod in Mesopotamia, in via et in Moabitide nuper plus quam semel contigerat ipsi, et vel maxime de eo, quod nunc ipsi contingebat. Daß dieß eine unzulässige Aushülfe ist, liegt am Tage. Die Prädicate, welche Bileam sich beilegt, gehen alle nicht auf Vereinzeltes, sondern sie bezeichnen eine feste Stellung, und eben auf diese feste Stellung wird die Auctorität gegründet, die er für den einzelnen Ausspruch in Anspruch nimmt. Er ist Prophet Gottes und darum sind die Worte, die er reden wird, nicht Menschen- sondern Gottes Worte. Diese Erklärung Bileams ist um so wichtiger, da der Verf. durch das ihr unmittelbar vorhergehende „und es kam über ihn der Geist Gottes" sie dem Gebiete der Subjectivität entnimmt. Natürlich wird dadurch, daß Bileam sich hier überhaupt die prophetische Gabe vindizirt und der Verf. sie ihm zugesteht, nicht ausgeschlossen, daß er bei dieser Gelegenheit weit über sich selbst herausgehoben wurde, was vielmehr in V. 1 ausdrücklich angedeutet wird. Soviel aber steht fest, daß die Differenz seines jetzigen Zustandes von dem früheren, wenn auch noch so groß, doch immer nur eine gradweise war.

Noch weiter aber irren diejenigen von der Wahrheit ab, welche in den einleitenden Worten Bileams den Ausdruck prahlerischer Eitelkeit erblicken. Daß der Verfasser ganz anders

urtheilte, zeigt das: „und es kam über ihn der Geist Gottes" was den einleitenden Worten vorangeht, während es ihnen nach jener Ansicht folgen müßte. Daß diese schon mit in den Bereich der Weissagung gehören, erhellt auch aus dem: „und er hob an sein Gleichniß," womit überall die Weissagung selbst eingeleitet wird. Der Sache nach enthalten die Worte auch nichts, was nicht auch in dem beständig wiederholten נאם יהוה der Propheten enthalten wäre, sie sind nach Marks Bemerkung non dissimilia iis, quae Davidi de se tribuuntur 2. Sam. 23, 1. 2., ut taceam de apostolicis Pauli prooemiis epistolicis aliisque dictis Gal. 1, 11., 2. Cor. 11 etc., und ihre formelle Eigenthümlichkeit, die Fülle der Bezeichnungen, ist einfacher Ausfluß des vorwiegend poetischen Characters, den alle Aussprüche Bileams tragen. Ganz das Richtige findet sich schon bei Calvin, nur daß er die entgegengesetzte Ansicht noch bestimmter hätte verwerfen sollen: Non alio tendit tota praefatio, nisi ut se verum dei prophetam esse probet et benedictionem quam proferet se habere ex coelesti oraculo. Et vera quidem gloriatio fuit quoad hunc specialem actum, fieri tamen potest, ut eum ad jactandum impulerit fastus et ambitio. Quamquam probabile est impulsu spiritus sic fuisse praefatum, quo plus fidei suis dictis assereret. Ceterum ex hoc consilio licet sensum verborum colligere. Elogiis se ornat Balaam, quibus propheticum munus sibi arroget. Ergo quaecunque de se praedicat sciendum est competere in veros dei prophetas, quorum notas et insignia mutuatur.

V. 5. Bileam schaut die Zelte Israels, deren Herrlichkeit er preist, mit geöffneten Augen. Das unmittelbar vorhergehende leibliche Schauen (jetzt ist sein leibliches Auge geschlossen, vgl. V. 3.) bildet für ihn nur das Substrat, an dem sich das geistige Schauen entwickelt. Die Herrlichkeit, die er schaut,

ist eine inwendige, verborgene, die sich nur dem Blicke des Geistes erschließt. Den äußern Anblick theilte Balak mit ihm, und doch brach er nicht in das: wie fein sind u. s. w. aus. Das Israel als der heilige Name, der Name der das Volk nach seiner höhern Wesenheit, nach seinem Verhältniß zu Gott bezeichnet, sich zu Jakob verhaltend, wie das: der Mann mit geschlossenem Auge u. s. w. zu dem: Bileam der Sohn Beors, enthält auch hier den Grund der Verkündung, führt dieselbe zurück auf ihre in der Sache liegende Nothwendigkeit. Ganz falsch nehmen mehrere (z. B. de Geer: videre sibi videtur B. Israelitas jam in regione Canan. habitantes et fortunatissimam eorum sedem) an, daß die Schilderung sich hier und in V. 6 nicht auf die Gegenwart, sondern nur auf die Zukunft beziehe. Schon die Erwähnung der Zelte zeigt, daß die Verkündung zunächst die Gegenwart betrifft, und dieß erhellt auch aus dem: „und sein Saame" in V. 7. Schon jetzt ist die Segensfülle über Israel ausgeschüttet, so gewiß als es schon jetzt Israel ist. Freilich darf das: wie fein u. s. w. nicht auf die Gegenwart beschränkt werden. Eben weil für die Gegenwart, hat es auch für alle Zeiten Wahrheit.

V. 6. Das: „wie fein sind deine Zelte," wird hier weiter entwickelt, die Lieblichkeit der Zelte Israels durch eine Reihe von Vergleichungen zur Anschauung gebracht. Zuerst „gleich Thälern sind sie ausgestreckt." Das נַחַל bezeichnet zuerst einen Bach, dann ein Thal, das von einem Bache durchflossen wird. Daß hier die letztere Bedeutung anzuwenden (bei Annahme der ersteren wäre Jes. 58, 11. zu vgl., wo Israel mit einem Wasserquell verglichen wird, dessen Wasser nicht lügen) wird aus der Analogie der folgenden Vergleichungen wahrscheinlich. Die Zelte Israels werden dort nicht mit den Wassern verglichen, sondern mit Gegenständen, die am Wasser, Gärten, Cedern. Auch in V. 7 ist Israel nicht = Wasser, sondern es erfreut

sich

sich des Wassers Fülle — sein Eimer fließt über von Wasser, sein Saame ist in vielen Wassern. Das נִטָּיוּ, von נטה in der Bed. ausdehnen, ausstrecken, vgl. Ges. s. v., wird von den meisten Ausl. auf die Thäler bezogen, indem sie hier, wie bei dem folg. נָטַע יְהוָֹה das אֲשֶׁר ergänzen: „gleich Thälern, welche ausgedehnt sind,“ ausgedehnten Thälern. Allein man thut wohl besser, das נטיו auf die Zelte zu beziehen: gleich Thälern sind sie ausgestreckt. Der Vergleichungspunct muß nach V. 5. und ebenso auch nach der Analogie der folg. Bilder die Güte seyn. Bezieht man nun das נטיו auf die כנחלים, so wird der Begriff der Ausdehnung scharf hervorgehoben, auf den es doch in diesem Zusammenhang nicht ankommen kann, da die Ausdehnung nichts zur Lieblichkeit beiträgt. — Zu dem „gleich Gärten am Flusse“ ist zu vgl. Jes. 58, 11.: „und du wirst gleich einem gewässerten Garten.“ Die Gottlosen werden nach Jes. 1, 31. seyn „wie eine Eiche, deren Blätter verwelken, und wie ein Garten, dem kein Wasser.“ — Über das אֲהָלִים vgl. Ges. thes. s. v. Bäume, die der Herr gepflanzt, sind solche, denen eine günstige Localität ein besonders fröhliches Wachsthum nnd Gedeihen gibt, vgl. Ps. 104, 16.: „Gesättigt werden die Bäume des Herrn (von dem Regen den er sendet), die Cedern des Libanon, die er gepflanzt.“ Das: „welche der Herr gepflanzt,“ entspricht der Sache nach dem: am Strome, und an Wassern, des vorherg. und folg. Gliedes. Schon die Vergleichung mit den Ahalim an sich dient zur Ausführung des: „wie fein sind.“ Denn die Ahalim, wegen ihrer Wohlgerüche sehr geschätzt, sind wie die Cedern ein edler Baum, die Vergleichung wird aber durch das hinzugef.: welche der Herr gepflanzt, welches uns an die edelsten unter den edlen denken läßt, noch gehoben. Calv.: dicuntur arbores a deo plantatae, quae ob singularem praestantiam excedunt communem naturae modum.

V. 7. Von den Zelten Israels wendet sich der Seher

zu Israel selbst. Er legt ihm in der ersten Vershälfte eine Fülle von Heil und Segen bei, und redet in der zweiten von dem kräftigen Emporwachsen des unter ihm zu errichtenden Königthums. Fließen wird Wasser aus seinen Eimern. Das דָּלְיָו ist der Dual mit dem Suff. Der Dual, welcher das in zwei Hälften gespaltene Ganze, das gepaart zusammenhängende bezeichnet, vgl. Ewald kl. Gr. § 362, steht hier wegen der Zusammengehörigkeit der zwei Eimer des Wasserträgers. Da der Dual bei solchen Wörtern auch da beibehalten wird, wo von einer Menge die Rede ist, so könnte man auch hier an eine Menge von Eimern denken. Nothwendig ist dieß aber nicht, vielmehr erscheint es als passender, daß das Volk, als Individuum personificirt, zwei Eimer trägt. Weß Eimer von Wasser überfließen, der muß dessen große Fülle haben. Das Wasser nehmen wir als bildliche Bezeichnung des Segens und Heiles, als welche es so oft vorkommt, vgl. z. B. Jes. 44, 3.: „denn gießen will ich Wasser auf den Durstigen und Ströme auf das Dürre, gießen meinen Geist auf deinen Saamen und Segen auf deine Sprößlinge," wo das Wasser gradezu als Segen erklärt und diesem die Ausgießung des Geistes als die vorzüglichste unter den Segnungen beigesellt wird. In Übereinstimmung mit dieser Auffassung verstehen wir auch im zweiten Gliede unter den vielen Wassern die Segensfülle. זֶרַע, Saame, nehmen wir als Bezeichnung der Nachkommenschaft. Daß auch diese in vielen Wassern — vgl. Jes. 44, 4.: und sie sprossen zwischen Grase, wie Weiden an Wasserbächen — weist darauf hin, daß die Segensfülle keine vorübergehende, sondern eine fortdauernde ist. Genau analog ist Jes. 65, 23.: „denn sie sind ein Geschlecht der Gesegneten des Herrn, und ihre Sprößlinge mit ihnen." Nach der gangbaren Erkl. soll durch das „es fließt Wasser aus seinen Eimern" eine zahlreiche Nachkommenschaft bezeichnet werden. So z. B. Gesenius in dem thes. s. v.

דליו: i. e. larga erit posteritas ejus, metaphora ab aqua de situla destillante ad semen virile translata. Jes. 48, 1. Dagegen aber spricht 1. die Vergleichung des vorigen Verses. Noch in dem letzten Worte dess. erscheint das Wasser als Mittel des fröhlichen Gedeihens, als Bild des Segens und Heiles. 2. Das parallele Glied: „und sein Saame ist in vielen Wassern," was nur mit dem äußersten Zwange ebenfalls auf die zahlreiche Vermehrung bezogen werden kann, und nur so, daß man ganz absieht von der Beziehung, in der von dem Wasser sowohl in dem ersten Gliede als auch in V. 6. geredet worden, wie z. B. Mark unter den vielen Wassern zahlreiche und mächtige Völker versteht: quod non tantum posteritatem instar aquarum sit emissurus et diffusurus, sed etiam posteritas illa tanta foret, ut inter numerosissimos et potentissimos populos suo merito haberetur. 3. Zahlreiche Nachkommenschaft paßt auch nicht so gut zum zweiten Gliede wie Heil und Segen, welche sich zum Erhabenerseyn des Königes als Agag und zur Erhebung seines Reiches verhalten, wie das Allgemeine zum Besonderen oder die Ursache zur Folge. 4. Das Wasser als Bild des Segens ist sehr häufig; als Bezeichnung des semen virile steht es nie, auch nicht in Jes. 48, 1., wo vielmehr in den Worten: „die aus den Wassern Judas ausgegangen" der Stammvater bildlich als Quelle bezeichnet wird, seine Nachkommen als der durch sie gebildete Bach, vgl. Ps. 68, 27.: „lobet den Herrn ihr aus Israels Quell." — Andere verstehen beide Glieder buchstäblich von dem Wasserreichthum Israels. So erklärt Coccejus das erste Glied so: cisternae et putei ipsis copiosam aquam praebebunt ad potandos greges, in dem zweiten nimmt er das זרע in der Bed. Aussaat, und das „ist in vielen Wassern" soll heißen: tempestivis pluviis irrigabitur. Man vergleicht dann die St. Deut. 8, 7.: „denn der Herr dein Gott bringt dich in ein gutes Land, ein Land der Wasserbäche, da Quellen und Brunnen ausgehen

im Thale und im Gebirge," und C. 11, 10. Auch nach unserer Auffassung ist der Wasserreichthum mit unter der Verkündung beschlossen. Der unter dem Bilde des Wassers dargestellte Segen mußte sich auch als Wasserspendung kundgeben. Daß diese unter den Segnungen eine vorzügliche Stelle einnimmt, erhellt eben daraus, daß das Wasser als Bild des Heiles gebraucht wird, erhellt auch aus den angef. St. des Deut., wo der Wasserreichthum als großes Heil verheißen wird. Daß man aber die Verkündung nicht direct und ausschließlich auf die Wasserspendung beziehen darf, erhellt aus dem bildlichen Gebrauche des Wassers in V. 6, aus der zweiten Vershälfte, die sich dann nicht passend anschließen will, aus der im Zusammenhange einer Weissagung, die sich so durchgängig im Allgemeinen hält, unpassenden Erwähnung einer so speciellen Segnung, zumahl einer solchen, die mit dem Ausgangspuncte derselben, dem Wunsche Balaks, Israel zu verderben, in keiner directen Beziehung steht. Endlich ist das זרע ישראל so stehend zur Bezeichnung seiner Nachkommenschaft, daß es schon deshalb hier nicht von Israels Aussaat verstanden werden kann.

In der zweiten Vershälfte ist das וְיָרֹם um so mehr der gewöhnlichen Bed. der Form gemäß als Optativ zu nehmen, da dieser die eigentliche Form für die Segensprechung ist. Der Wunsch schließt aber, da er im Geiste ausgesprochen wird, die Weissagung in sich, so daß man nicht grade nöthig hat, wegen des ירם auch das תִּנָּשֵׂא optativisch zu nehmen. Es scheint aber, daß das ירם absichtlich gewählt ist, zur Bezeichnung der Beziehung auf die Zukunft, und zur Unterscheidung von dem im Sinne des Präsens zu nehmenden יִזַּל. Durch das vorang. abgekürzte Futurum wird dann dem folg. gewöhnlichen die Bed. des Fut. gesichert. Das auf die Zukunft gehende: „erhabener sey als Agag sein König" schließt sich sehr passend an das unmittelbar vorhergehende: „und sein Saame ist in vielen Wassern"

an, welches das Fortdauernde des Heiles und Segens, im Gegensatze gegen die Beschränkung auf die gegenwärtige Generation bezeichnet, auf die sich, wie eben diese Worte zeigen, das erste Glied beziehen muß. Daß das Agag nicht als nomen propr. eines einzelnen Amalekitischen Königs, desjenigen, den Saul besiegte, zu nehmen sey, sondern als gemeinschaftlicher Name aller Amalekitischen Könige, ist schon in den Beitr. Th. 3 S. 306 ff. nachgewiesen worden. Eine individuelle Beziehung ist schon auf den nächsten Zusammenhang gesehen durchaus unpassend. Voranging die allgemeinste Bezeichnung des Heiles, dessen sich Israel erfreut. Wie sollte nun in der Darlegung der daraus fließenden Stärke der Verf., ohne irgend Allgemeines vorangeschickt zu haben, sich sogleich zur Hervorhebung einer ganz speciellen historischen Thatsache wenden? Etwas anderes wäre es noch, wenn diese Thatsache dasjenige Volk beträfe, dessen König sich über Israel zu erheben trachtete, und dessen stolze Einbildungen Bileams Weissagungen niederzuschmettern zunächst bestimmt sind, die Moabiter. Da wäre die Hervorhebung eines so speciellen Zuges noch einigermaßen denkbar, obgleich auch dann noch unvorbereitet. Ferner, da in Bezug auf die Sieger, Israel, nicht etwa von einem königlichen Individuum die Rede ist, sondern ganz allgemein von seinem Könige, dem unter ihm zu errichtenden Königthum, so läßt sich noch viel weniger denken, daß in Bezug auf die zu Besiegenden der Name eines einzelnen Königes genannt werde. Aber auch, wenn wir auf den weiteren Context sehen, erscheint eine solche Beziehung als unpassend. Die Haltung der Weissagungen Bileams ist durchaus ideell. Nirgends wird in ihnen eine einzelne Person genannt, oder auch nur bezeichnet. Alles, was von dem Verhältniß Israels zu den Nachbarvölkern gesagt wird, geht nicht auf vereinzelte historische Thatsachen, sondern befaßt eine fortlaufende Reihe geschichtlicher Erfüllungen unter sich. Was speciell Ama-

lek betrifft, so wird in der letzten Weissagung, welche die Spitze bildet, weit bestimmter und individueller ist als alle übrigen, in V. 20. nur der Untergang verkündet, der Amalek durch Israel treffen soll, ohne alle näheren Beziehungen auf die historischen Umstände, unter denen derselbe erfolgte. Offenbar bildet unsere Stelle zu jener letzten Weissagung nur den Übergang. Sie bildet das Mittelglied, durch welches die drei ersten Weissagungen mit der vierten verbunden werden. Der Unterschied ist der, daß in den drei ersten Weissagungen die Idee, Israels Superiorität über die Heidenwelt, über alle seine Feinde, an sich dargelegt wird, in der vierten in individueller Anwendung auf die einzelnen feindlichen Völker, von denen Israel umgeben war. Diese umfassendere specielle Anwendung wird hier durch die Nennung desjenigen Volkes vorbereitet, welches in der Umgebung Israels das mächtigste war. Sofort aber kehrt die Verkündung, eben weil es sich hier nur um eine Vorbereitung handelt, wieder zum Allgemeinen zurück. Wie sollte nun aber hier in der Vorbereitung, hier wo die Amalekiter nur im Vorübergehen als Repräsentanten der mächtigen Feinde Israels berührt werden, eine größere Bestimmtheit herrschen, als in der letzten Weissagung, in der sich der Seher ex professo mit dem Verhältnisse Israels zu den einzelnen Feinden beschäftigt. Und was noch mehr ist, wie sollte hier von Amalek unendlich Bestimmteres ausgesagt werden, als was in jener letzten, der individuellen Anwendung eigens gewidmeten Weissagung, von demjenigen Volke vorkommt, mit dem es Bileam, wie schon die Worte in V. 11. sagen: „ich will dir verkünden, was dieses Volk thun wird deinem Volke" zunächst und vorzugsweise zu thun hatte, den Moabitern, von denen nur im Allgemeinen ausgesagt wird, daß das Israelitische Königthum ihnen Verderben bringen werde. Dazu kommt noch, daß die Annahme, Agag sey nom. dign. aller Amalekitischen Könige, eine Reihe von

Analogien für sich hat, welche in den Beiträgen angeführt sind — Pharao bei den Ägyptern, Abimelech bei den Philistern, Melchisedek oder Adonizedek bei den Jebusitern, Jabin bei den Königen von Hazor u. s. w. —, Namen, denen sich das Agag um so mehr anreiht, da es, wie sie, appellativische Bedeutung hat, und zwar eine solche, die für den Amalekitischen König sehr passend ist, Agag, nach dem Arabischen: der Feurige. Auch das wurde in den Beitr. schon bemerkt, daß in 1. Sam. 15 absichtlich nicht der Eigenname des von Saul besiegten Amalekitischen Königes, den wir gar nicht kennen, gesetzt wird, sondern sein Titel. Der Bericht über die Erfüllung soll sich so wenig als möglich von der Weissagung entfernen. Zur Bestätigung dieser Annahme dient die dort nachgewiesene durchgängige Abhängigkeit der Relation in 1. Sam. 15 von dem Pent.

Das also steht fest: die Worte: erhabener sey als Agag sein König, verkünden nur den Sieg des Israelitischen Königthums über das Amalekitische, Israels, das erst nach Ausbildung des Königthums in seiner Mitte zu seiner vollen Kraft gelangen wird, über die Amalekiter. Während aber also aus der Nennung des Agag kein Beweis entnommen werden kann für die späte Abfassung unserer Weissagungen, liefert uns was hier von den Amalekitern gesagt wird, einen Beweis für ihre Abfassung in dem Mosaischen Zeitalter. Der Grund, daß hier, bei dem ersten Ansatze zur Individualisirung der Verkündung des Sieges Israels über seine Feinde, die Amalekiter genannt werden, und nur sie, kann nur der seyn, daß zur Zeit des Redenden die Amalekiter unter allen Israel feindlichen Völkern die mächtigsten waren, so daß in der Erhabenheit über sie zugleich die Erhabenheit über alle anderen ausgesagt war, wie dies schon Calvin erkannte, nach dem der Prophet die Amal. nannte: quia tunc celeberrimae erant eorum opes, und ebenso Clericus, welcher bemerkt: oportuisse Hamaleki-

tarum res eo tempore floruisse, quandoquidem quasi eximium quid Israelitarum rex major Hamalekitarum rege futurus dicitur. Kam es nur darauf an, ohne Rücksicht auf diesen Grund irgend ein einzelnes aus der Mitte der Israel feindlichen Völker herauszugreifen, so würde der Seher vielmehr Moab genannt haben. Daß nur dieser Grund die Nennung verursachte, dafür spricht auch die Bezeichnung Amaleks durch רֵאשִׁית גּוֹיִם in V. 20, der Anfang der Heidenvölker, s. v. a. das mächtigste derselben. In der Mosaischen Zeit nun waren die Amalekiter wirklich unter den Feinden Israels die mächtigsten und streitbarsten. Dieß erhellt aus der einfachen Thatsache, daß sie nach Ex. 17 Israel ohne Bedenken in offner Schlacht angriffen, sobald es in die Nähe ihrer Wohnsitze kam, während die Edomiter sich darauf beschränkten, ihre von Natur sehr feste Westgränze zu besetzen, und es im Gefühle ihrer Schwäche nicht wagten, den Zug der Israeliten längs ihrer schwachen Ostgränze zu hindern, und während der König Moabs, ungeachtet der Verbündung mit den Midianitern, sich nicht für stark genug hält zum Kampfe gegen Israel, und im Bewußtseyn seiner Ohnmacht Bileam zu Hülfe ruft, vgl. die Botschaft Balaks an Bileam in C. 22, 6. In der spätern Zeit aber nahmen die Amalekiter keine so bedeutende Stellung ein. Als räuberisches Gesindel machten sie Israel viel zu schaffen, aber nie wagten sie in offner Feldschlacht wider Israel zu streiten, wie dieß in Ex. 17 sogar mit geraume Zeit zweifelhaftem Erfolge geschieht, vgl. V. 11. 12. Wie leicht besiegt Saul die Amalekiter! Schon in seiner, und noch mehr in Davids Zeit wäre mit dem: „erhabener sey als Agag sein König" gar nicht viel gesagt, darin gar keine Bürgschaft des Sieges über die Welt überhaupt gegeben gewesen.

Daß das Königthum unter Israel dem Seher ein zukünftiges ist, erhellt schon hier aus dem: „erhabener sey" und aus

der vorhergehenden Erwähnung der Nachkommenschaft, und wird in V. 17 ausdrücklich gesagt. Den Grund, weshalb hier auf das Königthum hingewiesen wird, hat Calvin schon richtig erkannt: Etsi autem longo post tempore in Israele nemo regnavit, non absurdum est tamen regis et regni nomine publicum statum designari: praesertim *quia deus solidam gratiae suae perfectionem in tempus usque regni distulerat*. Erst unter den Königen und durch ihre Vermittelung sollte sich die Israel inwohnende Kraft vollkommen entwickeln. Die hier stattfindende Beziehung auf die Errichtung des Königthums unter Israel erhebt sich auf dem Grunde der Verheißungen an die Patriarchen, in denen dieselbe schon als nothwendig in dem Entwickelungsgange des Volkes liegend bezeichnet wird, vgl. z. B. Gen. 17, 6. 35, 11. Die natürlichen Grundlagen, welche das Vorhersehen der Errichtung des Königthums in Israel hatte, wurden schon in Th. 3 der Beitr. S. 204. 5 dargelegt. Wie thöricht es ist, wenn man wegen dieser Beziehung auf das Königthum die Weissagungen Bileams in die Zeit der Könige verlegen will, läßt sich sogar durch Thatsachen zeigen, welche von einem andern Gebiete, als dem der eigentlichen Weissagung entlehnt sind. Um aus der großen Fülle derselben nur eine anzuführen, Schiller sagte im J. 1794: „die französische Republik wird eben so schnell aufhören, als sie entstanden ist; die republikanische Verfassung wird in eine Art Anarchie übergehen, und früher oder später wird ein geistvoller, kräftiger Mann erscheinen, er mag kommen, woher er will, der sich nicht nur zum Herrn von Frankreich, sondern auch von einem Theile Europas machen wird" (vgl. Steinbeck, der Dichter ein Seher S. 597). Messen wir aber diese Weissagungen mit ihrem eignen Maaße, wie kann man meinen, die Beziehung auf das Königthum nöthige zur Annahme eines vaticinii post eventum, da die Erwähnung der Schiffe, welche von Kittim kommen und Assur

und Eber bedrängen, jeder solcher Erklärung spottet? Muß man hier dem Seher ein wirkliches Erkennen des Zukünftigen zugestehen, so darf man sich gewiß nicht sträuben, dieß auch in Bezug auf die Errichtung des Königthums zu thun, da hier die Vorherverkündung weit mehr eine natürliche Grundlage hatte.

In den letzten Worten substituirt das Targum von Jerusalem dem: sein Reich, das Reich des Messias. Der Sache nach mit vollem Rechte. Denn so wie Israel nach Bileams Verkündung erst durch die Errichtung des Königthums zur vollen Realisirung seiner Idee gelangte, so sollte das Königthum seine volle Bestimmung erst mit der Erscheinung des Messias erreichen, erst in ihm sollte Israels König wahrhaft erhabner werden als Agag, der Repräsentant der feindlichen Weltmacht, und sein Reich sich erheben. Dieß sprach ahnend schon Jakob aus in Gen. 49, 10., und zu voller Klarheit wurde es durch die Propheten erhoben.

V. 8. Die Worte: „Gott führet ihn aus Ägypten, seine Rüstigkeit ist gleich der des Büffels" werden aus C. 23, 22. wiederholt, und daran dann in der zweiten Vershälfte eine weitere Ausführung geknüpft, gezeigt wie sich Gottes Führung und Israels daraus hervorgehende rüstige Kraft in den Siegen bewährt, die es über seine Feinde davon trägt, womit zugleich dem Balak zugerufen wird, daß er innehalten soll auf dem gefährlichen Wege, den er betreten. Das Suff in חִצָּיו beziehen mehrere auf Israel (Jonathan: sagittas plagae vindictae suae mittet in eos. LXX: καὶ ταῖς βολίσιν αὐτοῦ κατατοξεύσει, Vulg. et perforabunt sagittis), andere beziehen es auf die Feinde: und seine Pfeile wird er durchbohren. Die erstere Erklärung ist sprachlich durchaus zuläßig. Das חִצָּיו, seinen Pfeilen nach, f. mit seinen Pfeilen, gehört in die Categorie der Accusative, von denen Ewald kl. Gr. § 512 sagt: „ein Begriff wird durch freie Unterordnung eines Nomen bloß seinem Inhalte

und Wesen nach beschrieben und erklärt, so daß also beides nicht wie Ursache und Wirkung sich verhält, sondern wie Allgemeines und Besonderes." Für diese Erkl. spricht, daß in dem ganzen V. von Israel im Singular die Rede ist, von den Feinden im Plural, dann, daß nach der Analogie des vorhergehenden יֹאכַל und יְגָרֵם wahrscheinlich ist, daß auch das יִמְחַץ sich auf die Feinde bezieht, in Bezug auf die auch das מחץ sehr oft vorkommt, während in Bezug auf die Waffen nie. Das Zermalmen oder Zerschmettern der Pfeile wäre auch unpassend. Gesenius in dem thes. S. 783, ist mit beiden Erkl. nicht recht zufrieden, ihnen vorwerfend, daß sie einen matten Sinn geben. Er ist geneigt mit J. D. Michaelis anzunehmen, daß das חצים hier Lenden heiße, oder auch dem חציו das חלציו zu substituiren. Allein zu solchen gewaltsamen Annahmen hat man durchaus keine Berechtigung. Die scheinbare Mattigkeit fällt weg, wenn bedacht wird, daß das יאכל und יגרם, der kühne und bildliche Ausdruck, einer Erklärung bedurfte, welcher ihn auf seinen sachlichen Gehalt, die kriegerische und siegende Kraft zurückführte, und die misverständliche Beziehung auf rohe Barbarei abwehrte. — Die Weglassung des Objectes bei ימחץ ist nicht ohne Nachdruck.

V. 9. Daß die erste Vershälfte auf Gen. 49, 9. beruht, bemerkten wir schon zu 23, 24. Im vor.: wie Israels furchtbare Kraft ihm im Kampfe den Sieg verleiht, hier: wie sie nach beendigtem Kampfe seinen Feinden also imponirt, daß sie seinen Frieden nicht zu stören wagen. Wie sich der Inhalt des vor. V. unter David bewährte, so fand unsere Verkündung unter Salomo eine Erfüllung. Der Schluß kehrt nicht bloß materiell zum Anfange zurück, indem hier wie dort der Gedanke, daß auf Israel die Fülle des göttlichen Segens ruhe, in seiner ganzen Allgemeinheit ausgedrückt wird, sondern auch formell, indem hier wie dort die Anrede an Israel gerichtet

ist, während in der Mitte von Israel geredet wird. Der Ausspruch ruht auf Gen. 27, 29. vgl. auch Gen. 12, 3. Die Verbindung des Subj. im Plural mit dem Prädicat im Singular erklärt sich daraus, daß die Gesegneten und Verfluchten in eine Einheit zusammengefaßt werden — sie sind gesegnet und verflucht wie ein Mann. In Bezug auf den Gedanken bemerkt Calvin: haec loquendi formula significat, eâ lege electos a deo fuisse Israelitas, ut sibi impensum referat, quidquid illis vel injuriae illatum, vel beneficii collatum fuerit. — — Hinc autem docemur quaecunque locantur ecclesiae officia, locari apud ipsum deum, qui fidelis erit remunerator: et simul non posse laedi fideles, quin ultionem suscipiat: sicuti dicit: qui tangit vos, tangit pupillam oculi mei. So wie der Haß, aus dem der Fluch gegen Israel hervorwächst, als ein in ihm gegen Gott gerichteter zu denken ist, wie noch jetzt die Feinde der Kirche zugleich Feinde Gottes sind, so ist auch die Liebe gegen Israel, welche den Segen hervortreibt, als Folge der Befreundung mit dem Israelitischen Princip, eines Zuges zu dem Gotte Israels zu betrachten, wie sie sich als solche gleich bei Bileam darstellt. So die Sache aufgefaßt, erscheinen Segen und Fluch als vollkommen motivirt.

Cap. 24, V. 10—14.

Balak, von Zorn ergriffen, gebietet Bileam eilig zu fliehen, damit er sich nicht an ihm vergreife. Dieser vertheidigt sich erst gegen ihn, dann erklärt er sich bereit seiner Weisung zu folgen: vorher aber müsse er ihm noch Warnung und Rath ertheilen, verkündend was Israel seinem Volke thun werde, wenn es in seiner Feindschaft beharre.

V. 10. Da entbrannte der Zorn Balaks gegen Bileam

und er schlug seine Hände zusammen. Und Balak sprach zu Bileam: meine Feinde zu verfluchen berief ich dich und siehe, nur gesegnet hast du diese drei Mahle. V. 11. Und nun fliehe dir an deinen Ort; ich sprach: ich will dich ehren, und siehe Jehovah hat dir die Ehre entrissen. V. 12. Und Bileam sprach zu Balak: habe ich nicht schon deinen Boten, die du gesandt zu mir, gesagt: V. 13. Wenn Balak mir gibt sein Haus voll Silber und Gold, so kann ich nicht übertreten den Befehl des Herrn, daß ich thue Gutes oder Böses nach meinem Willen: was Jehovah reden wird, das werde ich reden. V. 14. Und nun, siehe ich gehe zu meinem Volke. Wohlan: ich will, dir zum Rathe, verkünden, was dieses Volk thun wird deinem Volke am Ende der Tage.

V. 10. Der Commentar zu dem: er klatschte in die Hände, was schon von Calvin ganz richtig gefaßt wurde (contumeliose Balaam, cui antehac blanditus fuerat, rejicit et exturbat e suo conspectu) ist das: fliehe dir, in V. 11. Im Allgemeinen als Äußerung des Zornes (vgl. z. B. Ges. thes. p. 966) kommt das Händeklatschen weder bei den Hebräern, noch bei irgend einem andern Volke vor. Parallel ist das: „er (Gott) klatscht wider sie (die Gottlosen) in seine Hände" in Hiob 27, 23. Vorhergeht: „vor seiner Hand muß er fliehen," es folgt: „er zischt ihn hinweg von seinem Orte."

V. 11. Das „fliehe dir" umschreibt Philo: φεῦγε δὴ θᾶττον, ὀξὺ πάθος ἐστὶ θύμος· μήτι καὶ νεώτερον ἐργάσασθαι βιασθῶ. In dem: Jehovah hat dir die Ehre geraubt, bricht der Unglaube gewaltsam hervor, der im Heidenthume immer im Hintergrunde verborgen ist: Jehovah, der dir, dem Thoren, schwerlich einen Ersatz für deinen Verlust gewähren wird.

V. 14. Das יָעַץ wird hier von den meisten Ausl. in der Bed. verkündigen genommen. Allein diese Bed. ist ohne Rechtfertigung. Gesenius beruft sich für sie außer uns. St.

nur auf Jes. 41, 28; allein die gewöhnliche Bed. rathen ist dort ganz passend: „ich sehe und da ist keiner, und von allen, da ist kein Rather" s. v. a. die Götzen lassen die ihrigen ohne den Rath und den Trost, den der Gott Israels den seinigen durch die Aufschlüsse über die Zukunft gewährt. Auch hier reicht man mit einer leichten Modification der gewöhnlichen Bed. aus, rathen = rathend verkündigen. So schon Cocceji.: consulam tibi quod faciet. revera pertinebat ad bonum Balak, scire quid facturus esset populus Israel ipsius populo. nihil enim tentasset contra populum Isr. etc. Durch das: was dieses Volk thun wird deinem Volke, wird das Thema dieser letzten Rede als ein von dem der drei früheren differentes bezeichnet. Israels siegende Kraft im Verhältniß zu seinen Feinden, war zwar auch schon im vorhergehenden berührt, aber nur als einzelner Zug in dem Gemälde seiner Herrlichkeit. Was es speciell Moab thun werde, davon war noch nicht die Rede gewesen. Calvin: interim tamen videmus, quid tumultuando profecerit Balak, nam qui hactenus audierat tantum populum benedici, cogitur audire quod tristius est, de populi sui ruina. — Das בְּאַחֲרִית הַיָּמִים wird von vielen erklärt: in der Folgezeit, in Zukunft, vgl. z. B. Gesenius thes. s. v., die richtige Erkl., der schon die LXX folgen, (hier ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν, sonst gewöhnlich ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις) und die Chald. Paraphr., die es gewöhnlich durch בְּסוֹף יוֹמַיָּא wiedergeben, ist die: am Ende der Tage. Dafür sprechen folgende Gründe: 1. Das אחרית hat keine andere Bed. als die des Endes, und muß schon deshalb auch in dieser Redensart so genommen werden. Für die Bedeutung Folgezeit, Zukunft beruft sich Ges. auf Jes. 46, 10. Allein dort bildet das אחרית den Gegensatz des רֵאשִׁית, „verkündend vom Anfange das Ende," schon beim ersten Beginnen der geschichtlichen Entwickelungen ihr letztes Ziel. Ebenso verschwindet auch die Bedeutung

posteritas, posteri bei näherer Betrachtung der dafür angef. St. Jerem. 31, 17: „Und es ist Hoffnung deiner Acharith, spricht der Herr," wird von Michaelis erklärt: spes extremo tui, habes spem certam finis boni, und zum Erweise der Richtigkeit dieser Erkl. reicht schon die Parallelstelle C. 29, 19. hin: „denn ich kenne meine Gedanken, spricht der Herr, Gedanken des Friedens und nicht zum Bösen, euch zu geben Ende und Hoffnung." Aus dieser St. erklärt sich auch Ps. 109, 13.: „es sey sein Ende zur Vernichtung." In Am. 9, 1. wird das: „ihre Acharit will ich mit dem Schwerte tödten" erklärt durch das: „nicht entfliehen wird ihnen ein Flüchtling, und nicht entrinnen ein Entronnener," ihr Ende = ihr Letztes. Von dem Ende, dem letzten Reste, ist auch das אחרית in C. 4, 2. zu erklären. 2. Nur wenn das באחרית הימים heißt: am Ende der Tage, erklärt sich die Thatsache, daß es nie bei Ereignissen steht, über welche hinaus noch weiteres in derselben Stelle verkündet wird, immer nur von solchem, das am Ende der Entwickelung liegt, welche der Redende überschaut. 3. Die Bed.: in der Folgezeit, ist an mehreren St. nicht passend, vielmehr wird an ihnen die Bed. am Ende der Tage nothwendig erfordert. So in Deut. 4, 30: „in der Acharit der Tage, dann kehrest du zurück zum Herrn deinem Gotte, und hörest seine Stimme." In die Folgezeit gehörte ja auch die lange Zeit des Abfalls und der Bestrafung, welche der Bekehrung und Begnadigung vorangehen soll. Es wird vielmehr darauf hingewiesen, daß die Rückkehr zum Herrn das Ende des ganzen Processes. So verstand schon Hoseas die Stelle, der sich auf sie in C. 3, 5. bezieht. Er hat neben dem באחרית הימים noch das אַחַר, darnach. In Ez. 38, 16.: „und du ziehest gegen mein Volk Israel wie ein Gewölk zu bedecken die Erde, in der Acharit der Tage wird's geschehen" wäre das: in der Folgezeit, matt u. müßig. Das Stück handelt von der letzten furchtbaren Unternehmung der Weltmacht

gegen das Reich Gottes. 4. Daß hier das: „in der Acharit der Tage" nicht die Zukunft überhaupt, sondern die ferne Zukunft bezeichnet, zeigt das „nicht jetzt und nicht nahe" in V. 17. — Was auf den ersten Anblick für die Bed.: in der Folgezeit, zu sprechen scheint, wird durch eine doppelte Bemerkung beseitigt, zuerst daß das Ende nicht grade das überhaupt Letzte zu seyn braucht, sondern nur das Ende der Entwickelungen, welche der Redende grade überschaut, dann, daß es in der Willkühr des Redenden steht, welchen Umfang er dem Anfang, und welchen Umfang er dem Ende zutheilen will. So wird in Deut. 31, 29. dem Ende schon das Unglück zugetheilt, während ihm in Deut. 4, 30. erst die Buße angehört. — Von dem stehenden Character, den die Redensart bei den Propheten hat, der fast ausschließlichen Beziehung auf die allerletzten Entwickelungen des Reiches Gottes, findet sich im Pent. noch keine Spur. In Gen. 49, 2. wird zum „Ende der Tage" alles gerechnet, was in die Zeit nach Besitznahme des Landes fällt, hier gehören dem Ende der Tage die Siege Israels über die Nachbarvölker an. Der Sprachgebrauch der Propheten hat sich, wie die Vergleichung von Hos. 3, 5. zeigt, besonders auf Grund von Deut. 4, 30. entwickelt.

Die vierte Weissagung.

C. 24, 15—24.

Diese Weissagung unterscheidet sich von den vorhergehenden in doppelter Beziehung. Zuerst wird hier Israels Obermacht über seine Feinde, welche dort nur einen einzelnen Bestandtheil des Segens und Heiles überhaupt bildete, allerdings den am meisten hervortretenden, der alleinige Gegenstand der Verkündung. Dann wird diese Idee hier nicht ferner, wie es dort

geschehen

geschehen, mit alleiniger Ausnahme von C. 24, 7., welche St. als Vorbereitung anf unsere Weissagung zu betrachten ist, in ihrer Allgemeinheit hingestellt, sondern in concreter Anwendung auf die einzelnen Israel feindlichen Völker. Die erste St. mußten unter diesen die Moabiter einnehmen, weil ihr Versuch Israel unter sich zu zwingen, Bileams Verkündung der Obermacht Israels über seine Feinde zunächst hervorrief. Bileam sagt in der Ankündigung seiner Weissagung: „Wohlan, ich will dir verkünden, was dieses Volk thun wird deinem Volke am Ende der Tage.“ Doch bleibt er bei den Moabitern nicht stehen, sondern verkündet auch, wie sich die Idee an andern Völkern realisiren werde, die entweder schon in der Gegenwart Israel feindlich waren (diese werden vollständig aufgezählt), oder in Zukunft in ein feindliches Verhältniß zu ihm treten werden, (aus der Zahl dieser wird nur ein besonders hervorstechendes genannt und auf ein anderes hingedeutet.) Deshalb aber, weil sich die Ausführung nicht blos auf die Moabiter beschränkt, darf man nicht etwa annehmen, daß das: „ich will dir verkünden, was dieses Volk thun wird deinem Volke,“ blos als eine Bezeichnung des Inhaltes der Weissagung a potiori zu fassen sey. So gewiß, als die ganze Weissagung zunächst für Balak, den Moabiterkönig bestimmt ist, so gewiß dient dasjenige, was von andern Völkern neben Moab gesagt wird, indirect demselben Zwecke, dem die Verkündung des Schicksals der Moabiter, womit das Ganze eröffnet wird direct. Was über Israels Siege über die andern Völker ausgesagt wird, verleiht demjenigen was sich auf die Moabiter bezieht, Kraft und Nachdruck, indem es dasselbe von seiner Zufälligkeit erlöst, es nur als einzelne Manifestation eines allgemeinen und ewigen Gesetzes, und somit als unabänderlich erscheinen läßt. Ein unsichtbarer Refrain: hüte dich also Moab, geht durch das Ganze hindurch.

Bileam leitet in V. 15. und 16. seine letzte Weissagung fast

mit denselben Worten ein, deren er sich in der Einleitung zu der vorigen bedient hatte, hinweisend auch hier auf die Würde seiner Person, welche seinen Aussprüchen eine mehr als menschliche Auctorität sicherte, und das: stehe auf Balak und höre, merk' auf mich du Sohn Zippors, was er in C. 23, 18. gesprochen, zu ihrer nothwendigen Folge hatte. Die obgleich nur leichten Abweichungen von V. 3. und 4. reichen doch hin, dieser Einleitung den Character einer stehenden Formel zu nehmen und die Worte als von neuem aus der Sache hervorgewachsen zu bezeichnen. Dann schildert er zuerst, wie Israels siegende Kraft sich an Moab bewähren werde. Durch den Geist in die ferne Zukunft entrückt, schaut er, wie ein Stern aus Jakob hervorgeht, ein Scepter aus Israel sich erhebt, beides Symbol des Königthums, welches unter Israel erblühen sollte, und wie dieser Scepter Moab zerschmettert und Verderben bringt über das unruhige, kampfgewohnte und kriegslustige Volk. Von Moab *) wendet sich sein Blick zu seinem südlichen Nachbarn Edom, dessen schon in seinem Stammvater präfigurirte Feindschaft gegen Israel schon in der Gegenwart anfing nach unten Wurzel zu schlagen und nach oben Äste und Zweige zu treiben. Edom wird unterjocht, während Israel zu Macht und Herrlichkeit gelangt. Denn das aus Jakob erstehende Herrscherthum erweist sich zerstörend gegen alles, was ihm feindlich entgegensteht. Nach Edom schaut der Seher Amalek, das Zweigvolk Edoms, das sich schon damals zu selbstständiger Bedeutung und zu großer Macht erhoben, und bei dem der Haß gegen Israel, welcher den

*) Merkwürdig ist, daß die Midianiter, die, wenn der Prophet sie berücksichtigte, nach Moab genannt seyn würden, ganz ausgelassen werden. Dieß erklärt sich aus den Verhältnissen der Mosaischen Zeit, aus der damaligen Schwäche der Midianiter, welche sie nur als Annex der Moabiter erscheinen ließ, vgl. S. 32 ff. Weissagung und Geschichte stimmen hier freundlich zusammen und geben durch diese Übereinstimmung sich einander Zeugniß.

ganzen Stamm beseelte, eine frühzeitige Reife erhalten hatte: Amaleks, das jetzt alle anderen Feinde Israels an Macht überbietet, Ende ist trotz der glänzenden Gegenwart, Untergang. Auf Amalek folgt in natürlicher Ordnung, da die Feinde der Gegenwart billig denen der Zukunft vorangehen, als Repräsentant der Kananiter das unter ihren Völkerschaften dem Schauplatze der Begebenheiten, oder auch den zuletzt genannten Feinden Israels zunächst wohnende Bergvolk der Keniter: Mögen ihre Wohnsitze noch so unzugänglich seyn, doch wird Verwüstung sie treffen. Durch die leise Andeutung eines Unglückes Israels, wodurch der Lauf seiner Siege unterbrochen wird, angeknüpft an die Verkündung der Besiegung der Keniter, und dadurch als eine beiläufige bezeichnet (die Niederlage der Keniter wird fortdauern bis zur Wegführung des Urhebers derselben, Israels, in die Gefangenschaft durch Assur), wird die Verkündung eines neuen Sieges des Gottesreiches über seine Feinde vorbereitet. Bileam eröffnet dieselbe mit einem schmerzlichen Ausrufe über die furchtbare Größe der Katastrophe, welche über die Söhne seines eigenen Volkes hereinbrechen sollte, in Folge der Unbill, die sie an dem Volke Gottes verübt. Der ferne Westen wird von dem Gotte Israels bewaffnet wider den sündigen Osten: Schiffe aus der Gegend von Kittim kommen und bedrängen Assur, den Dränger Israels, bedrängen auch das Land jenseits des Euphrat, dessen herrschende Macht — dieß wird vorausgesetzt — in der Feindschaft gegen Israel in Assurs Fußstapfen getreten, und Untergang trifft auch diese Feinde der Zukunft, wie die der Gegenwart.

V. 15. Und er hob an sein Gleichniß und sprach:
Es weissagt Bileam der Sohn Beors,
Und es weissagt der Mann mit verschlossenem Auge.

V. 16. Es weissagt der Hörer göttlicher Rede
Und der Kenner der Kunde des Höchsten;

Der das Gesicht des Allmächtigen sieht,
Niederfallend und geöffneter Augen.
V. 17. Ich sehe ihn aber nicht jetzt,
Ich schaue ihn aber nicht nahe.
Hervorgeht Stern aus Jakob
Und es erhebt sich Scepter aus Israel,
Und zerschmettert die Gebiete Moabs
Und verstöret alle Söhne des Getümmels.
V. 18. Und eingenommen wird Edom,
Und eingenommen Seir, seine Feinde,
Und Israel schaffet Macht.
V. 19. Und Herrscher wird aus Jakob kommen,
Und er vertilgt, wer übrig ist, aus der Stadt.
V. 20. Und er sah Amalek und hob an sein Gleichniß und sprach:
Der Anfang der Heiden ist Amalek,
Aber sein Ende ist Untergang.
V. 21. Und er sah die Keniter und hob an sein Gleichniß und sprach:
Dauerhaft ist deine Wohnung
Und gelegt auf einen Felsen ward dein Nest.
V. 22. Dennoch wird Kain zur Verwüstung,
Bis Assur dich gefangen wegführen wird.
V. 23. Und er hob an sein Gleichniß und sprach:
Wehe, wer wird leben, weil Gott solches thut!
V. 24. Und Schiffe (kommen) von der Seite von Kittim,
Und bedrängen Assur nnd bedrängen Eber,
Und auch er gehet unter.

V. 17. Das Suff. in אֶרְאֶנּוּ und אֲשׁוּרֶנּוּ beziehen mehrere auf denjenigen, von dem im folgenden die Rede ist, den Stern und Scepter, andere auf Israel, andere endlich meinen, es bezeichne das neutr. Diese letztere Erkl. isi von vornherein zu verwerfen. Dann würde vielmehr das femin. stehen, vgl. Ewald § 364, um so mehr, da die Beziehung auf das folg. כּוֹכָב und שֵׁבֶט so nahe lag. Schwerer ist es, zwischen den beiden andern Erklärungen zu entscheiden. Glücklicherweise ist aber auch diese Entscheidung nicht von Wichtigkeit. Denn auch wenn Israel der Gesehene, ist es Israel, wie es durch die Erscheinung des Sternes und Scepters zu der vollen Höhe seiner Bestimmung emporgehoben worden; das Folgende, als die nähere Beschreibung des Zustandes, in dem der Seher Israel er-

blickt, verherrlicht durch den Scepter und Stern, ist dann eng mit diesen ersten Worten zu verbinden. Alles, was für die Beziehung auf Israel gesagt werden kann, hat Verschuir erschöpft, dissert. de or. Bileam. Num. 24, 17—20, in den dissert. phil. exeg. Leovardiae 1773, p. 35: 1. Bileamus, quotiescunque oraculum protulit, ascendit in locum celsum ut populum Israeliticum ex eo intueri et contemplari posset, c. 22, 41. 23, 13. 14. Populus ergo Israeliticus ejus oculis obversabatur et eum digito quasi monstrabat. Sic quoque Amalekitas contemplabatur de his vaticinaturus c. 24, 20. et Kenaeos v. 21. — 2. In omnibus vaticiniis Bileami objectum, de quo loquitur est populus Israeliticus, c. 23, 7. 8. 9., ubi v. 9. dicit: e vertice rupium aspicio illum et e collibus intueor eum. Sic statim cum hic res non procederet ex Balaki voto, Bileamum duxit in alium locum celsum, ex quo videret eum, procul dubio populum Israeliticum, v. 13 et 14, rursus v. 28 et c. 24, 2. Praeterea objectum sermonis est populus Israeliticus v. 21—25, c. 24, 5—10, ergo et in nostro oraculo, si nihil obstat. 3. Eo magis, quod iisdem hisce verbis in eadem forma de populo Israelitico plus una vice usus fuerit, cap. 23, 9. ארא‍נו, אשורנו, v. 13. תראנו etc. 4. Ipse Bileamus claris verbis objectum de quo dicturus erat et argumentum vaticinii designat c. 24, 14. his verbis: quid faciat populus hicce populo tuo sequente tempore. Allein diese Gründe, obgleich allerdings scheinbar, sind doch nicht entscheidend. 1. Die Stellen, in denen von einem Sehen Israels durch Bileam geredet wird, sind deßhalb nicht völlig analog, weil in ihnen von der Gegenwart die Rede ist, hier dagegen von der Zukunft. 2. Auch bei der Beziehung auf den Stern und Scepter bleibt Israel gewissermaßen noch immer Object. Denn von Stern und Scepter ist insofern nur die Rede, als Israel dadurch ver-

herrlicht wird. Als ausschließliches directes Object aller Weissagungen Bileams kann Israel aber schon deshalb nicht betrachtet werden, da im unmittelbar folgenden der aus ihm hervorgehende Stern und Scepter erwähnt wird, so wie in V. 19. der Herrscher aus seiner Mitte. 3. Der Gebrauch desselben Modus derselben Verba in Bezug auf Israel kann als rein zufällig nicht in Betracht kommen. 4. Der in C. 24, 14. angekündigte Inhalt der Weissagung verbleibt derselben auch bei der Beziehung auf Stern und Scepter. Denn was der aus Israel hervorgehende Stern und Scepter, das thut zugleich Israel selbst Moab. — Dagegen sprechen gegen die Beziehung auf Israel und für die Beziehung auf Stern und Scepter, auf welche beide gemeinschaftlich die Suff. um so leichter bezogen werden können, da sie dasselbe Subject bezeichnen, folgende Gründe. 1. Ein aufgehender Stern ist ein so natürlicher und passender Gegenstand der Anschauung, daß man geneigt seyn muß, das אראנו und אשורנו, wenn es irgend geht, auf ihn zu beziehen. Wie angemessen ist es, daß Bileam, da er diesen herrlichen Stern mit dem Auge des Geistes erblickt, von freudigem Erstaunen ergriffen, ehe er ihn ausdrücklich nennt, auf ihn hinweisend und gleichsam seine Hörer vergessend, das: ich sehe ihn! ausruft, dann ruhiger geworden, den Gesehenen näher bezeichnet. 2. Es findet sich keine Parallelst., in der die Suff. sich ohne weiteres auf Israel beziehen, ohne daß die Nennung desselben vorangegangen. Man vgl. nur C. 23, 9, wo die Suff. auf das vorherg. gehen, C. 23, 25. Freilich geht auch hier das: dieses Volk, voran. Doch bildet dieses für das Israel keinen vollkommnen Ersatz. 3. Der, welchen Bileam hier sieht, kann nicht füglich ein anderer seyn, als der, dessen herrliche Thaten im Folgenden geschildert werden. Denn das: es geht hervor u. s. w. ist die Beschreibung des Gesehenen. Da nun aber das Folgende wenigstens zunächst nicht von Israel, sondern von

dem Sterne aus Israel handelt, so ist es das natürlichste auf diesen auch die Suff. zu beziehen. 4. Der Gesehene wird hier ausdrücklich als zukünftig bezeichnet. Bezieht man die Suff. auf Israel, so muß man annehmen, daß diese Bezeichnung sich nicht auf die Existenz, sondern auf die Qualität bezieht, wie sie in dem: es geht hervor ein Stern u. s. w. angegeben wird. Diese Annahme aber hat etwas Gezwungenes. Nach einfacher Auffassung bezeichnen die Worte den Gesehenen selbst als zukünftig, und nicht blos seine Beschaffenheit. — Daß die beiden fut. אראנו und אשורנו hier die Gegenwart bezeichnen, würde kaum zu bemerken seyn, wenn nicht ältere Misverständnisse vorlägen, LXX δείξω αὐτῷ καὶ οὐχὶ νῦν, Aq.: ὄψομαι αὐτὸν καὶ οὐ νῦν, Luther: ich werde ihn sehen, ich werde ihn schauen, welche den Sinn völlig verdunkeln. — Man kann ohne Zwang kaum anders erklären, als: ich sehe ihn und nicht (sehe ich ihn) jetzt, ich schaue ihn und nicht (schaue ich ihn) nahe. Nicht jetzt sieht er ihn, denn er ist im Geiste aus der Gegenwart heraus in die Zukunft, an das Ende der Tage, vgl. das באחרית הימים in V. 14, entrückt und dort erblickt er ihn; nicht schaut er ihn nahe; denn große Fernen liegen zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen, der erst am Ende der Tage erscheinen soll. In dem ersten Gliede wird von dem Standpuncte der idealen Gegenwart auf die wirkliche zurückgesehen, in dem zweiten von dem Standpuncte der wirklichen Gegenwart auf die Zukunft hingewiesen.

Die nähere Beschreibung des Geschauten beginnt mit den Worten: „es geht hervor Stern aus Jakob.“ Der Stern ist ein so natürliches Bild und Symbol der Herrschergröße und des Herrscherglanzes, daß sich der Gebrauch dess. fast bei allen Völkern findet. Aus der Natürlichkeit dieses Bildes und Symboles erklärt sich der Glaube der alten Welt, daß die Geburt und die Thronbesteigung großer Könige durch das Erscheinen

von Sternen angekündigt werde. Justinus in B. 37, C. 2 sagt von Mithridat: hujus futuram magnitudinem etiam coelestia portenta praedixerant. nam et eo quo genitus est anno et eo quo regnare primum coepit, stella Cometes per utrumque tempus septuaginta diebus ita luxit, ut coelum omne flagrare videretur. Von Augustus, der sich ebenfalls einen Stern aneignete, sagt Plinius h. n. B. 2, C. 23: interiore gaudio illum sibi natum seque in eo nasci interpretatus est. Vgl. auch Sueton, Jul. Caes. C. 78. Dio Cass. B. 45, S. 273. Das: „und es erhebt sich Scepter aus Israel," ruht wie es scheint auf Gen. 49, 10.: „nicht weichen wird Scepter von Judah und Gesetzgeber aus mitten seiner Füße," wo das Scepter, das Insigne der Herrschaft, ebenso wie hier diese selbst bezeichnet. Der sachliche Gehalt der beiden bildlichen Bezeichnungen, die sich nicht anders zu einander verhalten, wie das Jakob und Israel, wird in V. 19. kurz in den Worten angegeben: „und herrschen wird man aus Jakob," so wie das „und er vertilget die Übrigen aus der Stadt" dort ganz dem: „er zerschmettert die Gebiete Moabs und verstört alle Söhne des Getümmels" entspricht, nur daß es kürzer gefaßt und von der individuellen Beziehung entkleidet ist.

Unter den Wirkungen, welche der aus Jakob hervorgehende Stern und das aus Israel sich erhebende Scepter hervorbringen werden, mit deren Erscheinen das Volk erst seine Bestimmung erreicht (Calvin: felicitatem populi locat in regno, unde colligimus, statum ejus non aliter fuisse perfectum, quam ubi per manum regis gubernari coepit), hebt der Seher, seinem beschränkten und speciellen Zwecke gemäß, den er selbst in den Worten ausspricht: „ich will dir verkünden, was dieses Volk thun wird deinem Volke," nur eine einzige hervor, die siegreiche Kraft und die zerstörende Gewalt, die sie im Verhältniß zu den Feinden Israels, zunächst zu denen, auf die es hier

besonders ankam, den Moabitern gewähren werden. Das מָחַץ und das קַרְקַר beziehen sich formell nur auf das Scepter; denn nur zu diesem, nicht zu dem Sterne paßt das zerschlagen und zerstören, vgl. das: „du wirst sie zerschmettern mit eisernem Scepter" in Ps. 2, 9. Der Sache nach aber beziehen sie sich auf beides; denn durch das doppelte Bild des Sternes und des Scepters wird dieselbe Sache bezeichnet, wie dieß auch daraus erhellt, daß nur in Bezug auf das Scepter die von ihm ausgehenden Wirkungen angegeben werden, der Stern, wenn man ihn von dem Scepter isolirt, ohne Bezeichnung einer von ihm ausgehenden, in Beziehung auf den vorliegenden Zweck stehenden Wirkung und also müßig dastehen würde, was nicht angeht. Daß man bei dem שבט wegen des ihm beigelegten Zerschmetterns und Zerstörens nicht etwa die Bed. Scepter gegen die Bed. Stab zu vertauschen brauche, wodurch der Zusammenhang mit dem Sterne hier, mit der Herrschaft in V. 19, und mit Gen. 49, 10. aufgehoben würde, erkannte schon Mieg hi sceptrum, alii baculum. Prius retinebimus et habebimus utrumque. Namque sceptra priscorum virgae fuerunt. Et quaecunque sceptra, quia summae et armatae potestatis indicia, virgae dici possunt, facinorosorum et inimicorum respectu. Das königliche Scepter hatte eine symbolische Doppelnatur, auf der einen Seite wies es hin auf den Stab des Hirten, auf der andern auf den Stock des Zuchtmeisters. Die letztere Seite kommt hier in Betracht.

Das פַּאֲתֵי ist der Dual von פֵּאָה Ecke, Seite, vgl. Ex. 26, 18. u. 20. 36, 23. 25., wo von der פְּאַת צָפוֹן und der פְּאַת נֶגְבָּה תֵימָנָה, der nördlichen und südlichen Seite der Stiftshütte, Num. 35, 5., wo von der פאה gegen Osten, der פאה gegen Süden, der פאה gegen Westen und der פאה gegen Norden, Ex. 25, 26., wo von den vier פאות oder Ecken der vier Füße des Schaubrottisches geredet wird. Das Zerschmettern

der Seiten oder Ecken Moabs bezeichnet die Zerschmetterung seines Gebietes, nach seinen Bewohnern, in seinem ganzen Umfange. Verschuir: percutere terminos regionis idem valet ac totam regionem qua late patet terminis suis inclusam. Vgl. Neh. 9, 22: Und du gabst ihnen Reiche und Völker und vertheiltest sie לפאה, Michaelis: distribuisti eos per omnes Cananaeae angulos. Der Gebrauch des Duals erklärt sich daraus, daß immer zwei entgegengesetzte Seiten ein natürliches Paar bilden. Man darf nicht etwa erklären: die zwei Seiten, sondern der Dual vertritt hier die Stelle des Plurals; es werden alle Seiten gemeint, vgl. Ewald kl. Gr. § 362.

Das פאה kommt, abgesehen von der Stelle Neh. 9, 22., welche wegen der Unselbstständigkeit der Sprache in den nachexilischen Büchern nicht in Betracht kommen kann, in der Prosa nur im Pentateuch und dem Buche Josua vor, außerdem nur in der alterthümliche Worte liebenden Poesie, und auch dort nur selten, eigentlich nur Am. 3, 12., da der Abschnitt Ez. C. 40 ff., in dem es mehrfach sich findet, in starker Abhängigkeit vom Pent. steht, und da die St. Jerem. 48, 45. nur als Wiederholung der unsrigen zu betrachten ist, — was um so weniger zufällig seyn kann, je öfter das Wort im Pent. sich findet, und je häufiger in den spätern Büchern die Sache vorkommt, welche es bezeichnet.

Die Bed. des קרקר zerstören ist, wenn auch die Ableitung zweifelhaft bleibt, jedenfalls gesichert durch das parallele מחץ, das folgende: Edom wird besessen, und er vertilgt, wer übrig ist aus der Stadt, und durch Jes. 22, 5., wo diese Bed. allein paßt. Nach Analogie des שֵׁרֵשׁ, עָרַף, זִנֵּב, דִּשֵּׁן, גֵּרַם, עִקֵּר, ist es wahrscheinlich denomin. von קִיר Mauer, und bedeutet ursprünglich entmauern. Mit Berufung auf Jerem. 48, 45., wo es in der Wiederaufnahme unserer Weissagung heißt: „Feuer geht aus von Hesbon und Flamme aus der Mitte Sihons,

וְתֹאכַל פְּאַת מוֹאָב וְקָדְקֹד בְּנֵי שָׁאוֹן, und verzehrt die Ecke Moabs und den Scheitel der Söhne des Getümmels," wollen mehrere hier dem קרקר das קרקר substituiren. Allein dieser Versuch beruht auf Unkenntniß der Weise des Jeremias, der es durchweg liebt, ähnlich lautende oder ähnlich geschriebene Wörter denen seines Originales zu substituiren, vgl. Küper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex p. XIV, speciell über die Lesart קרקר dens. p. 43, wo auch die Behauptung zurückgewiesen wird, daß Jeremias nicht aus dem Buche Numeri, sondern anderswoher geschöpft habe.

In Bezug auf die בְּנֵי שֵׁת, welche als Object der Zerstörung des Scepters bezeichnet werden, irrten viele ältere Ausl. ganz vom Richtigen ab, indem sie nach dem Vorgange des Onkelos (omnes filios hominis) das שׁת als nom. propr. und Bezeichnung des Sohnes Adams nahmen. So z. B. Bonfr.: melius meo judicio nomine filiorum Seth intelligas omnes omnino homines, qui omnes quotquot a diluvio extiterunt a Seth Adami filio fuerunt oriundi. Dagegen bemerkte schon Mark, man sehe nicht ein, wie der Verf. dazu komme, die Menschen statt nach ihrem ersten Stammvater Adam oder nach ihrem zweiten Noah, nach dem in der Mitte stehenden Seth zu benennen, das omnes omnino homines passe nicht in der Mitte zwischen Moab und Edom, nach der Analogie von Jakob und Israel, Edom und Seir müssen die בני שׁת identisch seyn mit Moab. Das Verdienst, die richtige Erklärung tüchtig begründet zu haben, gebührt Verschuir, vgl. S. 17 der angeführten Abhandl. Nach ihm ist das שׁת contrahirt aus שְׁאֵת, welches noch in Thren. 3, 47. im Parall. mit שֶׁבֶר, Zerbrechung, vorkommt, abzuleiten von שָׁאָה und gleichbedeutend mit שָׁאוֹן, Getümmel: designantur tumultuosi, irrequieti, quorum con suetudo est continuis incursionibus, certaminibus et vexationibus aliis creare molestiam. Qui titulus optime convenit

in Moabitas, Ammonitas, Idumaeos aliosque populos vicinos (er wird hier aber nur den Moabitern beigelegt), Israelitis semper molestos. Bestätigung erhält diese Erkl. dadurch, daß Jeremias in C. 48, 45., wo er unsere St. nachahmt, im Parall. mit Moab statt des Bne Schet, בְּנֵי שָׁאוֹן setzt. Dann auch durch die Anspielung auf unsere St. in Am. 2, 2.: „Und ich sende Feuer auf Moab und es verzehret die Palläste von Kerioth. Und Moab kommt um im Getümmel מֵת בְּשָׁאוֹן מוֹאָב, im Kriegsgeschrei, im Posaunenschall." Verschuir: ipsi illi, qui dicuntur filii tumultus, per talem etiam interirent tumultum, eadem voce designatum, vgl. die Bemerkungen über das Verhältniß dieser St. zu der unsrigen in Th. 2 der Beitr. S. 85.

Noch haben wir die Frage zu beantworten, ob durch den Stern und Scepter, der Moab zerschmettern und die Söhne des Getümmels verstören soll, hier ein einzelner Israelitischer König zu verstehen sey, namentlich David, an den nach dem Vorgange von Grotius (David designatur, illustris inter reges, qui Moabitas partim interfecit, partim sibi subjecit 2. Sam. 8, 2. cf. Ps. 60, 8. et 108, 9.) die meisten neueren Ausleger denken, und dann aus unserer St. den Schluß ziehen, daß die Weissagungen Bileams jedenfalls nicht vor David abgefaßt seyn können, oder eine ideale Person, das personificirte Israelitische Königthum. Für diese letztere Auffassung sprechen folgende Gründe. 1. Die Beziehung auf einen einzelnen Israelitischen König ist gegen die Analogie der übrigen Weissagungen des Pent. Eine einzelne Person, namentlich ein einzelner König der Zukunft wird in ihnen nirgends bezeichnet, mit Ausnahme des Messias, dessen Ankündigung aber von der eines David wesentlich verschieden ist. Dagegen wird das Aufkommen des Königthums unter Israel schon in den Verheißungen an die Patriarchen angekündigt. Nur auf

dieses kann sich das: „es geht hervor Stern aus Jakob und es erhebt sich Scepter aus Israel" nach Analogie von Gen. 17, 6.: „Könige werden von dir ausgehen," V. 16.: „Und sie wird zu Nationen, Könige der Völker werden von ihr seyn," 35, 11.: „Könige werden aus deinen Lenden hervorgehen," beziehen. 2. Die Beziehung auf einen einzelnen König hat die Analogie der Weissagungen Bileams gegen sich, welche nirgends sich auf ein einzelnes Individuum beziehen. 3. Das שבט führt schon an und für sich nicht auf ein Individuum, da es nicht einen Herrscher, sondern die Herrschaft im Allg. bezeichnet, und gegen die Beziehung auf ein Individuum spricht noch speciell die Vergleichung der Grundstelle Gen. 49, 10.: „nicht weichen wird Scepter von Judah und Gesetzgeber aus mitten seiner Füße," in welcher Judah, und in ihm ganz Israel, nicht etwa ein einzelner Herrscher verheißen wird, sondern das Königthum, das sich zuletzt in dem Siloh vollenden soll. 4. Für die allgemeine Auffassung spricht V. 19., wo das: „und Herrschaft wird aus Jakob hervorgehen," eig.: herrschen wird man aus Jakob, gradezu als Commentar zu dem: es erhebt sich Scepter aus Israel, zu betrachten ist. Dann auch V. 7.: „erhabener sey als Agag sein König," wo der König Israels eine ideale Person, die Personification des Königthums ist.

Was zur Begründung der Erklärung von dem Israelitischen Königthum beigebracht worden, entscheidet zugleich gegen die Messianische Erklärung, sofern sich dieselbe als eine ausschließliche geltend machen will, in welcher Gestalt sie bei den Juden sehr alt ist — alle Chaldäischen Paraphrasten haben sie, Onkel.: כַּד־יְקוּם מַלְכָּא מִיַּעֲקֹב וְיִתְרַבָּא מְשִׁיחָא מִיִּשְׂרָאֵל, vgl. die Anführungen in Bezug auf die Mess. Erklärung bei den Juden in der Christol. 1, 1 S. 78 —, im Zeitalter der Kchvv. unter den Christen durchaus die gangbare war, vgl. die St. der Kchvv. bei Calov, obgleich schon damals wie aus Theodoret

qu. 44 in Num. erhellt: ἰστέον μέντοι, ὡς τισὶν ἔδοξε μηδὲν αὐτὸν περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν προειρηκέναι Widerspruch nicht blos gegen sie, sondern überhaupt gegen jede Messianische Beziehung erhoben wurde — und ebenso auch unter den Ausl. seit der Reformation bis nach der Mitte des 18. Jahrh., wo sie zuerst an Verschuir einen eifrigen und gewandten Bestreiter fand — endlich noch in unserem Jahrh. von Rosenmüller und Baumgarten Crusius erneuert worden. So wie aber die Beweisführung für die Beziehung auf das Israelitische Königthum die ausschließlich Messianische Erklärung zurückweist — gegen die auch schon das entscheidet, daß die mit ihr verbundene Annahme, was unter David und andern Israelitischen Königen geschah, habe gar nichts mit dem: „und er zerschmettert die Gebiete Moabs und verstört alle Söhne des Getümmels" zu schaffen und sey gar nicht unter ihm begriffen, allem gesunden Gefühle widerspricht: — ebenso auch weist sie diejenigen ab, welche jede Messianische Beziehung läugnen. Das Israelitische Königthum erreichte ja erst in und mit dem Messias die ganze Höhe seiner Bestimmung, und daß dieß geschehen werde, war schon in der Grundstelle Gen. 49, 10. verkündet worden. Ohne den Messias ist das Israelitische Königthum ein Rumpf ohne Kopf. Die hier zu Grunde liegende Idee, der Sieg der Gemeinde Gottes über die Heidenwelt, wurde durch dasjenige, was einzelne ausgezeichnete Könige vor ihm bewirkten, nur im Vorbilde und Vorspiele realisirt, und wir müßten an der Idee selbst zweifelhaft werden, wenn wir nur auf diese unvollkommenen Realisirungen derselben gewiesen wären. So war die Besiegung der Moabiter durch David, während hier von einer dauernden geredet wird, durchaus nur eine temporäre; in der spätern Zeit erholten sich die Moabiter vollständig wieder und wurden von neuem wieder Object der prophetischen Drohung. Ob Bileam selbst die Endbeziehung seines Ausspruches auf den

Messias klar erkannte, kann zweifelhaft erscheinen, obgleich dafür die Grundstelle Gen. 49, 10. spricht. Für die Hauptsache aber ist dieß vollkommen gleichgültig. Das steht fest, daß dasjenige, was er von dem Königthum in Israel aussagt, so herrlich ist, daß es über das hinausgeht, was schwache Menschen zu verwirklichen vermögen, so daß also jedenfalls von demjenigen, was er von dem Königthum aussagt, zur Erkenntniß des Königes Israels nur ein Schritt ist, in dessen Zeit auch Jesaias in C. 11 ausdrücklich das hier Angekündigte, die vollendete Besiegung Moabs, versetzt. Die Gründe, welche gegen die Messianische Erklärung u. A. auch in der Christologie 1, 1 S. 80 ff. beigebracht worden, lassen sich, nachdem sie so modificirt worden, ohne Schwierigkeit beseitigen. Wenn gesagt wird, der Messias werde zwar auch an andern Stellen als strenger Richter seiner Feinde dargestellt, nirgends aber werde dieser Character so einseitig hervorgehoben, so vergißt man ganz, daß hier nur diese Seite behandelt werden konnte. Das natürliche Thema der Reden Bileams war, da sie die Antwort bildeten auf die Botschaft Balaks: „komm, verfluche mir dieses Volk, vielleicht werden wir sie schlagen können und vertreiben aus dem Lande": Israel im Verhältniß zu seinen Feinden, und daß er dieß Thema behandeln wolle, hatte Bileam in den Worten, mit denen er die letzte Rede einleitete, in V. 14, ausdrücklich gesagt. Mit einem Feinde Israels hatte es Bileam zu thun, ihm das Fruchtlose seiner feindlichen Bestrebungen zu zeigen war sein nächster Zweck; die Einseitigkeit liegt also in der Natur der Sache und es könnte nur dann gegen die Messianische Endbeziehung Bedenken entstehen, wenn die andere Seite nicht blos unberührt gelassen, sondern geläugnet würde. Daran ist aber nicht zu denken. Das: die dich segnen sind gesegnet, in V. 9. deutet vielmehr bestimmt auf sie hin. Dann wird geltend gemacht, man habe keinen Grund zu dem Messias aufzusteigen; die Erfüllung lasse sich

schon in den Vormessianischen Zeiten, namentlich denen Davids, vollständig nachweisen. Allein wir haben schon bemerkt, daß die temporäre Besiegung der Moabiter unter David, der nur zu bald eine Schwächung Israels und eine Kräftigung der Moabiter folgte, nicht als die Enderfüllung der Weissagung betrachtet werden kann. Gesetzt aber auch die Moabiter wären von David gänzlich vernichtet worden, so könnte doch von einer vollständigen Erfüllung der Weissagung durch ihn nicht die Rede seyn. Was hier von den Moabitern gesagt wird, ist nur individuelle Anwendung der Idee, die Moabiter sind nur als Theil des großen Ganzen der Feinde der Gemeinde Gottes zu betrachten. Zu meinen nun, es genüge zur Erfüllung der Verkündung das Verschwinden der Moabiter nach ihrer historischen Individualität, es sey gleichgültig, ob die Wesenheit derselben in andern mächtigen Feinden fortexistirt habe, hieße den Unterschied zwischen der Weissagung, die es nie blos mit dem Kleide zu thun hat, und für die immer das mutato nomine gilt, und der Wahrsagung verkennen. Nur mit der gänzlichen und dauernden Besiegung der Feinde des Reiches Gottes überhaupt kann die Weissagung als abgethan betrachtet werden. Wo noch Feinde, da sind auch noch Moabiter, da ist das von Bileam gesprochene Wort noch immer in der Erfüllung begriffen. Mit dieser letzteren Bemerkung ist zugleich auch der dritte Einwand gegen die Messianische Beziehung beseitigt, die Moabiter seyen zur Zeit der Erscheinung des Messias schon vom Schauplatze der Geschichte verschwunden gewesen. Es gilt dieß jedenfalls von den Moabitern nur in Bezug auf den Leib, nicht in Bezug auf ihre hier allein in Betracht kommende Seele, ihre Qualität als Feinde der Gemeinde Gottes. Ging die Weissagung, so lange die Moabiter im engern Sinne existirten, an ihnen nicht als Moabitern, sondern als Feinden des Volkes Gottes in Erfüllung, so kann auch die Gränze ihrer Existenz nicht

nicht die Gränze ihrer Erfüllung seyn. Nur dann könnte die Messianische Beziehung geläugnet werden, wenn sich nachweisen ließe, daß zur Zeit der Erscheinung des Messias die Moabiter im weiteren Sinne, die Feinde des Reiches Gottes, schon abgethan waren, was Niemand behaupten wird. Wenn endlich Tholuck, verm. Schr. Th. 1 S. 417, gegen die Messianische Beziehung noch geltend macht: „man erwartet, daß der Blick eines solchen Sehers wie Bileam, sich nicht über das Bereich der irdischen Ereignisse heraus erhoben haben werde," so ist dabei theils auf die subjective Beschaffenheit Bileams zu viele Rücksicht genommen worden, der in diesen Momenten der Weihe, wie er dieß selbst in den einleitenden Worten bezeugt, und ebenso auch der Verfasser in den Worten: „es kam über ihn der Geist Gottes" in C. 24, 2., weit über sich selbst hinaus emporgehoben wurde, theils verkannt, daß auch die Siege des Messias über die Feinde seines Reiches in das „Bereich der irdischen Ereignisse" hineingehören.

Steht die Messianische Beziehung des Ausspruches fest, so wird sich auch die innere Beziehung zwischen dem Sterne Bileams und dem Sterne der Weisen aus dem Morgenlande nicht verkennen lassen. Der Stern Bileams ist Bild der Herrschermacht, die sich in Israel erheben wird, der Stern der Mager Symbol des Herrschers, in welchem diese Herrschermacht concentrirt hervortritt. Die Erscheinung des Sternes, das Bild des Propheten verkörpernd, zeigt an, daß die letzte und höchste Erfüllung seiner Weissagung eintreten wird. Diese Beziehung des Sternes Bileams auf den Stern der Mager wird man um so weniger verkennen können, da die Mager eine so unverkennbare Ähnlichkeit mit Bileam darbieten. Wie Bileam, so sind auch sie, wie ihr Name μάγοι zeigt, Inhaber geheimer Wissenschaft und Künste, wie Bileam, so bleiben auch sie nicht stehen bei demjenigen, was sie auf diesem Wege erforschten, son-

dern ihr unbefriedigtes Gemüth sucht tiefere Aufschlüsse, da wo sie allein zu finden, bei dem Volke der Offenbarung. Es ist wohl nicht zu zweifeln, daß ihnen bei ihren Nachforschungen, die um so leichter zum Ziele führen mußten, da Mitglieder des Bundesvolkes damals durch die ganze Welt zerstreut waren, ebenso die Weissagung Bileams von dem Sterne aus Jakob entgegentrat, wie Bileam die Verheißungen an die Patriarchen und durch dieselben entgegengetreten waren. Grade diese Weissagung in den Mittelpunct ihres Bewußtseyns aufzunehmen, hatten sie um so mehr Grund, da sie von einem solchen ausgesprochen worden, der mit ihnen in gleichen Verhältnissen stand. Was der heidnische Prophet gesprochen, und zwar der einzige, den wir in der Reihe der Propheten finden, das schien besonderer Aufmerksamkeit der Heiden, was der μάγος ἀπὸ ἀνατολῶν, das schien besonderer Aufmerksamkeit der μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν werth. Auf dem Grunde dieser überlieferten Erkenntniß erhob sich die übernatürliche Erleuchtung, die ohne eine solche Grundlage, wie wir sie auch bei Bileam nachgewiesen haben, nie vorkommt. Ihrem von der Sehnsucht nach dem von Bileam angekündigten Sterne aus Jakob erfüllten Gemüthe offenbarte Gott die Bedeutung des Sternes, welcher die Erfüllung der Weissagung Bileams ankündigte, offenbarte ihnen, daß er die Geburt des „Königs der Juden" ansagte. Wie Bileam freudig sein: ich sehe ihn und ich schaue ihn, ausgerufen, so konnten auch sie nun sprechen: εἴδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα.

Ebenso unläugbar aber, wie das Stattfinden einer inneren Beziehung zwischen dem Sterne Bileams und dem der Mager ist es auch, daß derjenige unter den Evangelisten, welcher über den Stern der Mager berichtet, diese Beziehung erkannt habe. Daß Matthäus in der ganzen Jugendgeschichte Jesu nicht wie Lucas den Zweck hat, seinen Lesern historische Belehrung mitzutheilen, daß ihm das Geschichtliche, das er in dieser Parthie

seinen nächsten Lesern als schon bekannt voraussetzen konnte nur insofern in Betracht kommt, als es zur Bestätigung alttestamentlicher Weissagungen diente, daß er daher jeden historischen Umstand grade dann berührt, wenn seine Erwähnung zur Erreichung seines Zweckes dienen kann, und genau nur insofern, als dieß der Fall ist, wurde schon in der Christol. Th. 3 S. 317 ff. in einer sich über alles Einzelne verbreitenden Ausführung erwiesen, die wir hier nicht abschreiben können, und die keines Auszuges fähig ist. Für den Abschnitt C. 2, 1—12 nun bieten sich zwei alttestamentliche Beziehungen sogleich dar, die auf die Weissagung des Micha von der Geburt des Messias zu Bethlehem, und die auf die Stellen Ps. 72, 10.: „die Könige von Saba und Sabäa werden Geschenke darbringen" und Jes. 60, 6.: „Sie alle von Saba werden kommen, Gold und Weihrauch bringen sie und das Lob des Herrn verkünden sie," vgl. die Erörterung dieser Bez. in der Christol. S. 322. Mit diesen Beziehungen ist aber der Inhalt des Abschnittes noch nicht erschöpft. Ein hervortretender Punct bleibt noch übrig, der Stern, den die Mager sahen, und daß dieß grade der Hauptpunct ist, erhellt daraus, daß die Beziehung auf ihn durch den ganzen Abschnitt hindurchgeht, vgl. 1. 2. 7. 9. 10. Matthäus würde, wenn bei diesem Puncte keine alttestamentliche Beziehung stattfände, des Zweckes vergessen haben, den er bei der ganzen Darstellung so streng und ausnahmslos verfolgt. Findet aber eine alttestamentliche Beziehung statt, so kann nur an unsere Weissagung gedacht werden. Der mehrfach wiederholte Einwand, Matthäus würde, wenn er einen Zusammenhang zwischen dieser Begebenheit und der Weissagung Bileams angenommen hätte, nicht verfehlt haben, die letztere ausdrücklich zu citiren, beruht auf Verkennung der Weise des Matthäus, der sehr häufig sich mit bloßen Andeutungen auf diesem Gebiete begnügt, der Beschaffenheit seiner des A. T. in hohem Grade kundigen ersten Leser gemäß, für

welche diese Andeutungen vollkommen genügten. So wird ein ausdrückliches Citat auch bei den beiden andern Puncten unseres Abschnittes nicht gegeben. Denn V. 6. theilt nur die Worte der Mitglieder des Synedriums mit. V. 19. u. 20. haben zu ihrem Mittelpuncte die St. Ex. 4, 19. und doch wird diese nicht ausdrücklich angeführt u. s. w. u. s. w. Für das Stattfinden einer Beziehung auf die Weissagungen Bileams spricht aber außer dem schon angeführten Grunde noch die Personalbezeichnung derer, welche den Stern erblickten. Daß das μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο auf Bileam zurückweist und speciell auf Num. 23, 7., wo dieser spricht: „Aus Aram holt mich Balak, der König Moabs von den Bergen des Ostens," läßt sich kaum verkennen. Ebenso wird man auch das εἴδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα in V. 2. nur mit Gewalt von dem: ich sehe ihn und ich schaue ihn, Bileams losreißen können. Bileams: ich sehe, wurde in ihnen von neuem wahr, oder vielmehr, es erhielt erst in ihnen seine volle Wahrheit, Calov: quem vidisse Bileam in posteris suis dici potest, nempe in magis ex oriente ad praesepe domini perductis. — Außerdem wird auf die Messianische Beziehung uns. St. wahrscheinlich noch hingedeutet in Apoc. 22, 16., wo Jesus spricht: ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαβίδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός. Eine alttestamentliche Beziehung der Bezeichnung Christi als des hellen Sternes wird schon durch die Analogie der vorangehenden als der Wurzel und des Geschlechtes David wahrscheinlich. Im ganzen A. T. findet sich aber außer der unsrigen keine Stelle, in welcher der Messias als Stern bezeichnet würde.

Noch ist zu bemerken, daß das: „er zerschmettert die Gebiete Moabs und er verstöret alle Söhne des Getümmels" auf den Messias bezogen, seine Erfüllung nur in den Verderben, nicht in den Heil bringenden Siegen desselben über das seinem Reiche Feindliche fand und findet. Denn es ist in der ganzen

Weissagung nur von den Feinden der Gemeinde Gottes als solchen die Rede, und ihnen werden die traurigen Folgen ihrer sündigen Feindschaft angekündigt. Das Falsche findet sich in dieser Beziehung bei Clericus, dem, wie allen Arminianern, der wahre Begriff der göttlichen Gerechtigkeit entschwunden und der daher unfähig war, die Erfüllung dieser Weissagung auf ihrem eigenthümlichen Gebiete zu erkennen: victoriae autem quas David rex — — de idololatris retulit adumbrarunt, sed obscure, victorias vere deo dignas, quas Christus de gentilibus reportavit, non occisis idololatris, ut fecerat David, sed ad veri dei cultum vitamque hominibus dignam revocatis. haec demum conveniens deo, hoc est parenti in liberos pugnanti victoria est, ob quam victori gratias agunt victi. Wäre die hier zu Grunde liegende Ansicht die richtige, so müßte man eine ganze große Parthie der Weltgeschichte, diejenige, in der sie sich als Weltgericht darstellt, außer Beziehung zu Gott stellen; das: „mit Gott," die Losung Deutschlands in den Freiheitskriegen, seinen Kämpfen gegen die Träger des bösen Princips, wäre dann eine Blasphemie gewesen, das eiserne Kreuz eine Verspottung des Kreuzes Christi; Losung und Symbol wäre dann den Missionaren gestohlen. Das Richtige dagegen hat Mark: id praeterea monendum putamus, quod horum Moabitarum cum Seiritis subactio per Messiam futura non debeat plane opposito, sed simili sensu accipi, quam eadem habuit apud Moabitas et Idumaeos veteres per Davidem; sic nempe, ut non ad benedictionem Israeli propriam, sed ad maledictionem pertineat, adeoque non conversionem salutarem eorundem, qua in Israelem adoptentur, sed contritionem poenalem actualemque perditionem dicat. Er vergleicht mit Recht Ps. 2 u. 110.

V. 18. Auf Moab folgt in der Verkündigung des Unterganges, welcher durch den Stern und Scepter aus Israel seine

Feinde treffen soll, sein südlicher Gränznachbar Edom. Gegen ihn wird Israel im Pent. eine freundliche und brüderliche Stellung vorgeschrieben, vgl. Num. 20, 14—21., Deut. 2, 4. 5.: „streitet nicht wider sie, denn nicht geben werde ich euch von ihrem Lande auch nur einen Fuß breit; denn zum Besitze gab ich Esau das Gebirge Seir" u. s. w., Deut. 23, 8.: „nicht sollst du verabscheuen den Edomiter, denn er ist dein Bruder." Den Schlüssel zur Vereinigung dieser Vorschrift mit unserer Weissagung, welche die dereinstige Besitznahme des Edomitischen Gebietes durch die Israeliten verkündigt, gibt das: seine Feinde. Die hartnäckige Feindschaft der Edomiter, die schon in der Gegenwart keimte, vgl. Num. 20, 20., und sich in der Folge mehr und mehr zu bitterem Hasse vollendete, zerriß die Liebesbande, welche Israel heilig waren. Ohne irgendwelche Gegenseitigkeit kann ein Verhältniß, wie das im Pent. den Israeliten in Bezug auf die Edomiter vorgeschriebene, nicht bestehen. — Edom ist das Volk, das ihm parallele Seir das Land, vgl. Gen. 32, 4.: „Und er schickte Boten vor sich her zu Esau seinem Bruder, in das Land Seir, das Gefilde Edoms," das um so mehr hier paßt, da die Besitznahme eigentlich auf das Land und nicht auf das Volk geht. Die Meinung mehrerer, durch Seir werden hier die alten Bewohner des Landes bezeichnet, welche mit den Edomitern zu einem Volke verwachsen seyn sollen, beruht auf einer ungeschichtlichen Annahme. Die früheren Bewohner wurden von den Edomitern vertilgt, die in der Mosaischen Zeit schon längst die alleinigen Inhaber des Landes waren, vgl. Beiträge Th. 3 S. 282. — Das Suff. in אֹיְבָיו wird von vielen Ausl. auf Seir bezogen, wo man dann erklären muß: Besitzung wird Seir, seiner Feinde; von andern dagegen, nach dem Vorgange der LXX (ἡσαῦ ὁ ἐχϑρὸς αὐτοῦ) auf Israel. Die letztere Auffassung ist die sprachlich zunächst liegende — ganz analog ist das גּוֹיִם צָרָיו in V. 8. — und zugleich die sachlich

angemessenere. Bezieht man das Suff. auf Seir, so steht das אֹיְבָיו ziemlich müßig, bezieht es sich aber auf Israel, so weist es hin auf ein wichtiges Moment, darauf, daß die Feindschaft nicht von Israel, sondern von Edom ausgeht, nicht von der Gemeinde Gottes, sondern von der Welt, wie in dem Falle, der die Weissagung veranlaßte, Moab wohl Israels Feind war — vgl. Balaks: zu verfluchen meine Feinde rief ich dich, in V. 10. — nicht aber umgekehrt. Für die Erkl.: seine Feinde, spricht auch der Gegensatz Israels im Folgenden: Israels Feinde, die ihm den Untergang bringen wollen, gehen selbst zu Grunde und zwar wegen dieser ihrer Feindschaft, Israel aber schafft Macht. Endlich wird auch an allen Parallelst. die Feindschaft als von Edom ausgehend bezeichnet, vgl. z. B. Am. 1, 11: „darum weil er verfolgt mit dem Schwerte seinen Bruder, und verdirbt seine Liebe, und sein Zorn zerreißet beständig, und sein Grimm bewahret ewig." Von wem die Besitznahme Edoms ausgehen werde, wird hier nicht ausdrücklich gesagt. Nach V. 14., wo Bileam sein Thema im Allgemeinen bezeichnet, nach dem vorigen Verse, wo von dem Stern und Scepter aus Jakob die Rede ist, welcher die Moabiter zerschmettern wird, nach dem folgenden, wo von dem Herrscher aus Jakob, der die Übrigen aus der Stadt vertilgt, und nach dem Gegensatze in unserem Verse: „und Israel schafft Macht," konnte darüber kein Zweifel seyn, der Seher sagt es aber deshalb nicht ausdrücklich, weil er zunächst nur Edoms und Israels Loos contrastiren will: Edom besessen, Israel mächtig und siegreich. Die Angabe des: von wem? bei dem besessen, würde in diesem Zusammenhange nur störend gewesen seyn. Daß man hinsichtlich der Erfüllung auch hier nicht bei den Zeiten Davids stehen bleiben darf, welcher die Edomiter unterjochte, vgl. 2. Sam. 8, 14., 1. Regg. 11, 15. 16., 1. Chron. 18, 12. 13., geht schon daraus hervor, daß nachdavidische Propheten mit wörtlicher Anknüpfung an

unsere Weissagung bevorstehende neue Realisirungen derselben ankündigen. Amos sagt in C. 9, 12., der Herr werde die gefallene Hütte Davids wieder aufrichten, auf daß sie besitzen den Rest Edoms, לְמַעַן יִירְשׁוּ אֶת־שְׁאֵרִית אֱדוֹם. Ihm geht sonach die Verkündung Bileams nicht auf ein einzelnes Ereigniß, auf einen einzelnen Herrscher, sondern auf eine ganze Reihe von Ereignissen, das Israelitische Königsgeschlecht. In Bezug auf Obadja sagt Verschuir l. c. p. 32: Obadias domum Jacobi comparat cum igne, Josephi cum flamma, et Esavi cum stipula, quae ab igne et flamma ita combureretur, ut non amplius esset שריד לבית עשו, quod eodem fere modo dixerat Bileam (v. 19.): והאביד שריד מעיר. Deinde rursus v. 19. וירשו הנגב את הר עשו. „Und es besitzet die Südgegend (die Bewohner des Edom zunächst liegenden Striches von Judah) das Gebirge Esaus.“ An eine zufällige Berührung kann hier um so weniger gedacht werden, da Obadja sich gleich zu Anfang in V. 3. u. 4. unläugbar auf die Weissagungen Bileams bezieht, vgl. zu V. 21. Ihrer Endbeziehung nach ist auch diese Verkündung, ebenso wie die in Bezug auf die Moabiter, Messianisch, wobei auch hier wohl darauf zu achten ist, daß, was in Bezug auf das einzelne Volk gesagt wird, nur Individualisirung der Idee des Sieges des Reiches Gottes über die ihm feindliche Weltmacht ist, wie schon Mark bemerkt, die Weissagung gehe nicht allein auf die Edomiter, sondern auch auf eorum imitatores in impietate et hostilibus contra verum Israelem animis et moliminibus. Da Edom hier nur als Repräsentant der dem Reiche Gottes feindlichen Weltmacht zu betrachten ist, Israel in der Gemeinde des N. T. fortexistirt, so ist die Spitze der Erfüllung erst in der Zeit zu suchen, wo der Kampf des Reiches Gottes gegen die Welt mit dem Siege des ersteren vollendet seyn wird. — Die Redensart עָשָׂה חָיִל soll nach Gesenius in dem thes. p. 454 eine

doppelte Bed. haben, zuerst fortem se praestitit; dafür werden außer uns. St. angeführt Ps. 60, 14., Ps. 108, 14. 118, 15. 16., dann opes sibi comparare, Deut. 8, 17. 18., Ruth 4, 11., Prov. 31, 29., Ez. 28, 4. Soviel aber steht fest, daß nur die Noth zur Annahme einer doppelten Bedeutung berechtigen kann. Sehen wir also, ehe wir dieser Annahme beitreten zu, ob nicht eine der beiden Bedeutungen für alle Stellen paßt, an denen die Redensart vorkommt. Mit der Bed.: sich tapfer zeigen, nun reichen wir auf keinen Fall aus; die Bed. Kraft, Macht, Vermögen schaffen, wird nothwendig erfordert durch Deut. 8, 17. 18.: „Und du sprechest in deinem Herzen: meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir geschafft dieß Vermögen. Und gedenken sollst du des Herrn deines Gottes; denn er gibt dir Kraft zu schaffen Vermögen," durch Ruth 4, 11.: „schaffe Macht oder Vermögen in Ephratah" und Ez. 28, 4.: „durch deine Weisheit und deine Einsicht hast du dir Vermögen geschafft, und geschafft hast du Gold und Silber in deinen Schätzen." Es fragt sich also, ob nicht die Bed. Kraft, Macht, Vermögen schaffen oder bereiten, auch für diejenigen Stellen paßt, welche für die andere angeführt werden. Unläugbar ist dieß der Fall zuerst in Ps. 60, 14.: „In Gott נַעֲשֶׂה חָיִל und er wird zertreten unsere Feinde." Das: in Gott werden wir Macht erwerben, durch ihn mächtig werden, paßt hier besser, wie das: wir werden uns tapfer zeigen, in den Parall. mit dem: er wird zertreten. Vorhergeht das Gebet: „gib uns Hülfe gegen den Feind, und nichtig ist Menschenhülfe," dessen Erhörung hier verkündet wird. Dasselbe gilt auch in Bezug auf Ps. 108, 14. In Ps. 118, 15. 16.: „Stimme des Jubels und Heils in den Zelten der Gerechten: die Rechte des Herrn macht Kraft. Die Rechte des Herrn erhebet, die Rechte des Herrn macht Kraft," zeigt schon der Parall. mit רוֹמֵם erhöhen, erheben, daß Kraft machen = Macht bereiten, ist. An unsrer

Stelle endlich ist das: Macht schaffen (Onk. תצלח בנכסין, prosperabitur in opibus, Jon. praevalebunt in opibus et possidebunt eos.) im Gegensatze gegen das Besessenwerden Edoms offenbar das passendere, und die Erwähnung der Tapferkeit Israels gehört weniger hieher. Merkwürdig ist, daß die eigenthümliche Redensart עשה חיל unter den acht Mahlen, die sie überhaupt außer u. St. vorkommt, dreimahl in Beziehung auf dieselben Völker gebraucht wird, welche von Bileam genannt werden. Dieß wird doch gewiß nicht zufällig seyn. Vielmehr zeigt es, daß uns. St. die Grundstelle ist, auf die sich der den drei Stellen gemeinsame Gebrauch bezieht. In Ps. 60 wird das: wir werden Macht schaffen, grade so wie hier das: und Israel schafft Macht, in Bezug auf Edom ausgesprochen, in einem Davidischen Psalme, der durch einen Sieg über Edom veranlaßt, die Hoffnung fernerer glücklicher Erfolge über dasselbe ausspricht. Zwischen den Zeilen steht das: wie Bileam geweissagt. Der Nachdruck der Beziehung wird dadurch erhöht, daß sie am Schlusse vorkommt. Von der zweiten Stelle Ps. 108, 14. gilt dasselbe. Besonders aber ist die dritte Stelle 1. Sam. 14, 47. 48. in's Auge zu fassen: „Und Saul nahm die Regierung über Israel und stritt ringsum gegen alle seine Feinde, gegen Moab und die Söhne Ammons und gegen Edom u. s. w., und alle wohin er sich wendete, machte er zu Schanden. Und er schaffte Macht, וַיַּעַשׂ חָיִל, und schlug Amalek." Das עשה חיל findet sich dort grade so wie an u. St., nach der Erwähnung der Besiegung Moabs und Edoms, und vor der Erwähnung der Besiegung Amaleks. Moab, Edom, Amalek kommen hier, in dem Berichte über eine Erfüllung unserer Weissagung, genau in derselben Reihenfolge vor, in der sie in ihr erscheinen. Die in der Weissagung nicht erwähnten Völker, welche Saul besiegte, die Söhne Ammons, welche wegen der Verwandtschaft gleich mit den Moabitern verbunden werden, die Philister und

die Könige von Zobah, werden mitteninne eingeschoben. Die Annahme, daß die BB. Samuelis sich hier auf den Pent. beziehen, liegt um so näher, da eine solche Beziehung in C. 15 erweislich stattfindet, vgl. Beitr. Th. 3 S. 311 ff., und da auch in u. St. selbst (C. 14, 47. 48.) eine andere unläugbare Beziehung auf den Pent., auf Deut. 25, 19. vorliegt, vgl. ebendas. S. 310.

V. 19. Der Gedanke, welcher in V. 17. und 18. in specieller Anwendung auf Moab und Edom ausgesprochen worden, die siegende Gewalt, welche Israel durch das in seiner Mitte zu errichtende Königthum über seine Feinde ausüben wird, kehrt hier in allgemeinerer Fassung wieder. Das רָדָה heißt nicht regieren, sondern herrschen. Object der Herrschaft sind die גוֹיִם, vgl. Ps. 72, 8., zunächst die Edomiter, — daß an diese zunächst zu denken, erkannte schon Obadja, vgl. V. 19. — doch keinesweges diese allein; denn wäre nur die Herrschaft über sie, die Vertilgung der Übrigen aus ihren Städten gemeint, so würde dieß näher bezeichnet seyn. Das וְיֵרְדְּ steht absichtlich ohne bestimmtes Subject, und weist darauf hin, daß nicht an ein Individuum, sondern an ein ganzes Geschlecht, nicht an einen einzelnen König, sondern an das Königthum zu denken ist. Zu dem: und er vertilgt Übrigen aus Stadt, bemerkt Calvin: nempe quoscunque reperiet deploratos hostes. Das שָׂרִיד kommt in der Prosa selbstständig nur im Pent. (3 mal) und im Buche Josua vor; denn in 2. Regg. 10, 11. ist das עַד־בִּלְתִּי הִשְׁאִיר לוֹ שָׂרִיד wörtlich aus dem Pent. entlehnt, vgl. Num. 21, 35., Deut. 2, 34. 3, 3. Wie der Verf. denselben Sinn selbstständig ausdrückt, zeigt V. 14: וְלֹא הִשְׁאִיר אִישׁ מֵהֶם. In der Poesie findet sich das שריד sehr häufig.

V. 20. Das Sehen der Amalekiter ist hier geistig zu fassen — Bileam sieht die Amalekiter, wie den Stern aus Jakob, mit geöffnetem Auge, vgl. V. 16., während sein leib-

liches Auge geschlossen ist, vgl. V. 15 — und die gezwungenen Hypothesen, wodurch Rosenm. u. A. (vgl. Bachiene Geogr. 1, 2 § 242) ein äußeres Sehen der Amalekiter als möglich darzustellen suchen, sind ohne alle Berechtigung. Die Annahme, daß sich ein Haufe der Amalekiter östlich von Moab in der Wüste niedergelassen habe, ist schon wegen der Anordnung der Weissagung unzulässig, die vom Osten beginnend, zum Süden fortschreitet. Zwischen Moab u. Amalek könnte dann nicht Edom stehen. Daß das רֵאשִׁית hier Anfang heißt, daran kann kein Zweifel seyn. Denn diese Bedeutung ist überhaupt die einzige des Wortes, und für sie spricht hier noch speciell der Gegensatz des אַחֲרִית, Ende, wodurch auch alle anderweitigen Erklärungen dieses letzteren Wortes ausgeschlossen werden, da ראשית u. אחרית in der Bed. Anfang und Ende stehend sind, vgl. Deut. 11, 12., wie denn solche auch durch das באחרית הימים, am Ende der Tage, in V. 14., ausgeschlossen werden. Es fragt sich nun aber, in welcher Beziehung hier Amalek als der Anfang der (Heiden-) Völker bezeichnet wird. Nach mehreren Ausl. soll Amalek hier der Anfang der Völker genannt werden als das älteste derselben. Dagegen entscheidet aber schon dieß, daß nach den Angaben des Pent. selbst die Amalekiter ein Volk von verhältnißmäßig spätem Entstehen, eine Abzweigung der Edomiter waren. Nach anderen soll die Benennung: der Anfang der Heiden, sich darauf beziehen, daß die Amalekiter die Reihe der Feinde Israels eröffneten, vgl. Ex. C. 17. Gegen diese auch in Th. 3 der Beitr. S. 304 gebilligte Erklärung spricht aber, daß die specielle Beziehung, in der nach ihr Amalek der Anfang der Völker seyn soll, näher bezeichnet seyn würde. Obgleich das גוים allerdings nicht Völker überhaupt heißt, sondern Heidenvölker, vgl. C. 23, 9: „Siehe es ist ein Volk, das alleine wohnet, und unter die Gojim sich nicht zählet,“ so liegt darin doch der Begriff der Feindschaft gegen Israel,

auf den es hier ankommt, nicht bestimmt ausgedrückt. Dieß zeigt schon C. 24, 8.: „Er verzehret Gojim, seine Feinde," wo die in dem צריו hinzugefügte nähere Bestimmung unnöthig gewesen wäre, wenn das גוים selbst schon den Begriff der Feindschaft bestimmt enthielte. Die Gojim sind alle ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν, aber unter ihnen sind viele, welche mit Israel in gar keiner Berührung, also auch nicht in feindlicher standen. Andere endlich nehmen an, Amalek werde hier der Anfang der Völker genannt, als das Vorzüglichste derselben, dasjenige, welches ihre Reihe eröffnet. Die Zulässigkeit dieser Erklärung wird Niemand bestreiten können. Daß das ראשית, Anfang, poetisch für das Vorzüglichste stehen kann, insofern als dasselbe vorangeht, die Reihe eröffnet, erhellt unwidersprechlich aus Am. 6, 1., wo Israel, dem Alter nach nichts weniger als der Anfang der Völker, als רֵאשִׁית הַגּוֹיִם bezeichnet wird, und V. 6., wo von רֵאשִׁית שְׁמָנִים, dem Anfange oder dem Vorzüglichsten der Salben, die Rede ist, vgl. auch 1. Sam. 15, 21. Für diese Erkl. spricht außer den Gründen, welche den beiden andern entgegenstehen, noch 1. die St. des Amos, die gar zu deutlich auf sie zurücksieht und als der älteste Commentar über sie zu betrachten ist. Das ראשית הגוים dort ist als mit Anführungszeichen versehen zu betrachten. 2. Die Stelle V. 7. Daß dort, wo der Vorzug Israels vor den Heiden bezeichnet werden soll, gesagt wird, sein König sey erhabener als Agag, erklärt sich nur daraus, daß unter allen Heidenvölkern der Nachbarschaft Amalek das mächtigste, so daß mit der Erhabenheit über Amalek, zugleich die Erhabenheit über alle Heiden ausgesagt war. Grade die dort vorausgesetzte Qualität Amaleks wird hier durch das ראשית גוים bestimmt bezeichnet, sobald man es erklärt: das vorzüglichste der Völker. — Den Gegensatz gegen die herrliche Gegenwart Amaleks bildet sein schmähliches Ende. Alle seine Macht kann es nicht

schützen vor dem Untergange, den es sich durch seine Feindschaft gegen das Volk des Herrn bereitet. Obgleich diese Verkündung ihrem Buchstaben nach schon durch Saul und David ihrer Erfüllung sehr nahe gebracht wurde, so wird doch auch hier, wer neben den Buchstaben den Geist beachtet, die Idee, welche die specielle Verkündung beherrscht, sich getrieben fühlen, über die Schranken des A. T. hinauszugehen, zu Christo aufzusteigen, in dem allein ein dauerhafter und vollständiger Sieg des Reiches Gottes über seine Feinde zu finden ist. Ut nobis constet solida veritas — sagt Calvin — ad Christum venire necesse est, cujus regnum aeternus est omnium improborum interitus. Dem אֹבֵד gibt Gesenius willkührlich, weil ohne weitere Beweisstelle und gegen die Form, die Bedeutung Untergang. Das Richtige haben schon Junius und Trem.: ita fine suo ad pereuntem pertinet. Der Untergehende ist gleichsam eine ideale Person. Bis zu diesem, oder zu dem Zustande desselben, gelangt das Ende Amaleks.

V. 21. Ein doppeltes Volk wird im A. T. mit dem Namen der Keniter genannt. Zuerst erscheinen Keniter in Gen. 15, 19. unter den Kananitischen Völkern, deren Land der Herr den Nachkommen Abrahams verheißt; bei der Eroberung des Landes wird dieser Kananitischen Keniter nicht weiter gedacht. Dann führten den Namen der Keniter die Nachkommen des Jethro, der mit seinem Geschlechte Israel bei dem Zuge nach Kanaan begleitet hatte. Diese Keniter kommen zuerst in Richt. 1, 16. vor: „Und die Söhne des Keniters (קֵינִי), des Schwiegervaters Mose's, zogen von der Palmenstadt mit den Kindern Juda in die Wüste Judah.“ Dann in Richt. 4, 11.: „Und Heber der Kenite hatte sich getrennt von Kain, von den Söhnen Hobabs, des Schwiegervaters Mose's.“ Heber hatte sich in Nordpalästina niedergelassen, während seine Stammesgenossen den äußersten Süden von Kanaan bewohnten. Zuletzt wird der Keniter in

1. Sam. 30, 29. gedacht, wonach David von der Beute der Amalekiter unter den Ältesten der Städte Judah auch den Ältesten der Städte der Keniter Geschenke schickt, nachdem sie vorher schon in 1. Sam. 15, 6. vorgekommen: „Und Saul sprach zu den Kenitern: gehet, weichet, steiget herab aus Amalek, damit ich dich nicht verderbe mit ihm, und du hast Liebe erwiesen allen Kindern Israels, da sie aus Ägypten zogen. Und die Keniter wichen aus Amalek." Es kann nun keinem Zweifel unterworfen seyn, daß hier nicht an die Midianitischen, sondern an die Kananitischen Keniter zu denken ist. Denn 1. die Keniter stehen hier in der Reihe der Feinde Israels, und das traurige Loos, welches ihre Feindschaft über sie herbeiführen wird, wird hier verkündet. Die Midianitischen Keniter dagegen erscheinen überall als mit Israel befreundet, als ein friedfertiges Völkchen, dem Israel stets der Dienste eingedenk bleibt, welche sein Stammvater ihm beim Zuge durch die Wüste geleistet, vgl. Num. 10, 29—32., und außer den schon angef. Stellen des Buches der Richter und der BB. Samuelis, noch 1. Sam. 27, 10., woraus auch erhellt, daß die Midianitischen Keniter, Israel befreundet, in der Südgegend wohnten. 2. Es wäre auffallend, wenn Bileam unter den Feinden Israels der Kananiter gar nicht gedächte, wie dieß der Fall seyn würde, sobald man unter den Kenitern nicht die Kananitischen, sondern die Midianitischen versteht, um so auffallender, da der Kampf mit den Kananitern damals keineswegs blos ein zukünftiger war, da Israel damals nicht nur schon die transjordanischen Kananiter besiegt hatte, sondern auch schon mit den cisjordanischen handgemein geworden war. In dem unmittelbar vorhergehenden Capitel, 21, 1—3, wird erzählt, wie der Kananitische König von Arad, wohnhaft im Südlande, wider Israel stritt und Gefangene von ihm hinwegführte, dann aber von Israel besiegt wurde, V. 3.: „Und der Herr hörte die Stimme Israels und gab die Kananiter

und Israel verbannte sie und ihre Städte." Dieß ist wahrscheinlich die historische Basis der Verkündung: „Und Kain wird zur Vertilgung werden." Nach Num. 14, 25. 43. 45. wohnten die Kananiter mit den Amalekitern zusammen in dem Gebirge, welches die Südgränze von Kanaan bildet. Dieß waren wahrscheinlich speciell die Keniter, deren Wohnsitze hier als sehr vergicht bezeichnet werden. Sie als Repräsentanten der Kananiter zu nennen, wurde Bileam wahrscheinlich dadurch veranlaßt, daß sie zuerst unter den Kananitern den Israeliten feindlich entgegengetreten waren, dann auch dadurch, daß sie mit den Amalekitern zusammenwohnten, so daß der Übergang von diesen zu ihnen ein nahe liegender war. Die Reihenfolge der Völker ist durch die Örtlichkeit ihrer Wohnsitze bestimmt. Bileam beginnt bei den östlichen Feinden Israels, den Moabitern, weil er es mit deren Könige zunächst zu thun hatte, von da wendet sich sein Blick zu der östlichen Parthie der südlichen Feinde, den Edomitern, dann schreitet er weiter fort zu der westlichen Parthie der südlichen Feinde, den Amalekitern und den mit ihnen das Gebirge bewohnenden Kenitischen Kananitern. Vgl. außer den angef. St. noch Deut. 1, 45. Darauf schaut sein bisher auf die nächsten Umgebungen Israels gerichtetes Auge in die weitere Ferne. Von den Ufern des Tigris und Euphrat her sieht er neue gefährliche Feinde gegen Israel sich erheben, und verkündet, wie der Herr ihnen durch Völker, die er aus dem fernen Westlande herbeiführt, Untergang für dasjenige bereitet, was sie an seinem Volke verübt. — Bei der Gewichtigkeit der Beweise für unsere Behauptung, daß unter den Kenitern hier die Kananitischen zu verstehen (schon Michaelis bemerkt kurz und gut: de quibus Gen. 15, 19., non Jud. 1, 16. 4, 11., vgl. auch Bachiene 1, 2 § 219), kann es nicht in Betracht kommen, daß die Midianitischen Keniter in Richt. 4, 11. ebenso wie die Keniter hier durch Kain bezeichnet werden, um so weniger, da, wenn

wenn zwei Stämme den Namen der Keniter gemein hatten, auch zwei Stammväter Kain existiren mußten, das קיני kann ja nur das nomen gentile von קין seyn; ebensowenig auch, daß so wie hier die Keniter unmittelbar auf die Amalekiter folgen, so in 1. Sam. 15, 6. 30, 29 die Midianitischen Keniter als Nachbaren der Amalekiter erscheinen. Es muß als bloßes Spiel des Zufalls betrachtet werden, daß die Midianitischen Keniter sich ungefähr in derselben Gegend niederließen, in der die Kananitischen ihre alten Wohnsitze hatten. — Man hat mehrfach versücht, die Midianitischen und die Kananitischen Keniter unter einen Hut zu bringen, vgl. z. B. Hamelsveld bibl. Geogr. Th. 3 S. 6 ff. Man nimmt an, ein Theil der Kananitischen Keniter habe sich unter die Midianiter begeben. Allein die Behauptung, es sey unwahrscheinlich, daß zwei verschiedene Völker denselben Namen geführt haben, bildet nur eine schwache Stütze für diese Hypothese, die jeder andern entbehrt, und dagegen scheint Richt. 1, 16. zu sprechen, wo der Schwiegervater Mose's קיני genannt wird, ohne Artikel und die Stelle des nomen propr. vertretend, was vorauszusetzen scheint, daß alle Keniter von ihm abstammten, so wie auch Richt. 4, 11., wo das „von Kain" erklärt wird durch: „von den Söhnen Hobabs, des Schwiegervaters Mose's." Waren die Keniter (oder Kain) und die Söhne Hobabs unbedingt dieselben, so muß Kain einer der Vorfahren Hobabs gewesen seyn, der außer ihm keinen andern Nachkommen hatte. Hienach scheint es als unzulässig, die Midianitischen Keniter als Abzweigung der Kananitischen zu betrachten. — Die Keniter glaubten durch ihre hohen und unzugänglichen Wohnsitze jeder Gefahr entnommen zu seyn. Der Seher gesteht ihnen hier den Vorzug zu, dessen sie sich rühmten, sagt dann aber im folgenden Verse, er werde nicht hinreichen, die Strafe von ihnen abzuhalten, welche ihre Feindschaft gegen Israel, das Volk des Herrn, über sie herbeiführt. Das שִׂים ist der Infin., welcher

hier die Stelle des verbi fin. vertritt, setzen, für: man setzte, es ward gesetzt; vgl. über diesen Gebrauch des Infin. Ewald § 355. De Geer, Ewald, zu Obadja V. 4., vgl. kl. Gr. § 324, wollen das שִׂים als Part. pass. nehmen. Allein dagegen entscheidet die angef. St. des Obadja, die mit der unsrigen sich so nahe berührt, daß sie in der Erkl. nicht von ihr abgesondert werden darf: wenn du hoch machst, תַּגְבִּיהַּ, wie der Adler, und wenn zwischen Sternen legen dein Nest. Das שִׂים ist dort offenbar Infin., der aus dem vorherg. תגביה seine nähere Bestimmung erhält. Das Partic. paßt dort nicht, weil das קִנֶּךָ auch noch zu תגביה gehört, mit dem es bei Jerem. in C. 49, 16. unmittelbar verbunden ist, und also im Accus. stehen muß. Hitzig, der das שׂים dort als Partic. faßt, thut dieß im Widerspruche mit sich selbst, da er anerkennt, daß das קנך noch mit zu תגביה gehört. Consequenter erklärt Ewald: „und auch wenn du hoch wie der Adler gehst.“ Allein diese Erkl. ist gegen die Grundstelle, die unsrige — das: wenn du hoch machst wie der Adler — dein Nest, entspricht in ihr dem: „gelegt auf den Felsen ist dein Nest,“ und daran knüpft der Prophet das steigernde: ja wenn du zwischen Sternen es setzest — und ebenso gegen die abgeleitete bei Jeremias. Zufällig kann die Übereinstimmung von Obadja V. 4. mit unserer St. übrigens schon eben wegen des שׂים nicht seyn, und dafür, daß unsere Stelle die Grundstelle ist, entscheidet schon die Beziehung des קנך in ihr auf den Namen קיני, die bei Obadja wegfällt.

V. 22. Das כִּי אִם soll auch nach Gesen. thes. S. 682 hier sed tamen bedeuten. Aber die gesicherte Bedeutung sondern (vgl. Ewald § 625) ist hier ganz passend, wenn man nur auf den Sinn des vorherg. Ausspruches und nicht blos auf den Buchstaben dess. sieht: Nicht hilft dir dein dauerhafter Sitz (das אֵיתָן hat keine andere Bed. als die des Andauernden), nicht sicher bist du in deinem stolzen Neste. Das בָּעֵר heißt

hier weder abweiden, noch verbrennen, sondern es ist in der Grundbedeutung vernichten, vertilgen zu nehmen, in der es im Pent. namentlich in der Redensart בִּעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ vorkommt. Daß als Urheber der Vertilgung, welche über die Keniter ergehen soll, Israel zu betrachten ist, erhellt schon aus der Analogie der im vorigen genannten Völker, und noch bestimmter aus dem zweiten Theile des Verses, wonach den terminus ad quem der Vertilgung die Wegführung Israels und das Exil bilden soll, was nur unter der Voraussetzung verständlich ist, daß die Vertilgung von Israel ausgeht. Viele Ausl. freilich nehmen an, daß in diesen letzten Worten — eigentl.: bis was Assur dich hinwegführen wird, für: bis zu dem, daß Assur dich wegführt — nicht von der Wegführung Israels, sondern von der Wegführung der Keniter die Rede sey: Kain wird (von den Israeliten) vertilgt werden, bis endlich Assur es hinwegführt, oder auch nach anderer, jedoch sehr gezwungener Auffassung des עַד־מָה: Kain wird vertilgt werden. Bis wann? Assur wird dich gefangen hinwegführen. Allein dafür, daß sich die Wegführung auf Israel bezieht, sprechen folgende Gründe. 1. Unmittelbar vorher war von Kain in der dritten Person die Rede. Israel wird von Bileam auch sonst angeredet, namentlich zu Anfang und zu Ende der zweiten Weissagung. Daß die Anrede an Israel gerichtet ist, macht der Seher eben dadurch bemerklich, daß er die Anrede an die Keniter, deren er sich in V. 21. bedient, in der ersten Hälfte des V. aufgibt, während er sie außerdem beibehalten haben würde. 2. Die Hinwegführung kann schon deshalb kaum auf die Keniter bezogen werden, weil die Vertilgung das schwerere ist. Ein vertilgtes Volk kann nicht mehr hinweggeführt werden. 3. Was aber die Hauptsache ist, beziehen wir das: bis daß Assur dich hinwegführt, auf die Keniter, so wissen wir mit dem folgenden nichts anzufangen, die Beziehung, in der es auf den Grundgedanken der

Weissagung steht, ist dann gar nicht einmal angedeutet. Die Niederlage Assurs kommt hier nach V. 14. nur insofern in Betracht, als er Feind Israels ist. Als solcher aber ist er, wenn nicht die bezeichneten Worte auf Israel gehen, gar nicht bezeichnet, während sie nach unserer Auffassung hindeuten auf die Unbill gegen Israel, deren Strafe im folg. verkündet wird. Man wende nicht ein, daß ja auch bei den Amalekitern und Kenitern der Feindschaft gegen das Bundesvolk nicht ausdrücklich gedacht werde. Diese waren schon in der Gegenwart Feinde Israels und bei ihnen konnte daher die Feindschaft als bekannt vorausgesetzt werden, während Assur in der Gegenwart noch in gar keiner Beziehung zu Israel stand. — Die richtige Ansicht findet sich schon bei Calvin, welcher bemerkt: certe consilium spiritus fuit, per modum correctionis docere felicitatem, cujus antea facta fuit mentio, permixtam fore gravibus miseriis, acerba enim res est servitus, tristius etiam exilium. hinc colligimus ecclesiam ita benedici a deo, ut variis tamen aerumnis obnoxia esse non desinat. Dem Zwecke der ganzen Weissagung gemäß wird das Unglück Israels hier nur beiläufig erwähnt, eingeflochten in einen Ausspruch, welcher seinem Hauptinhalte nach heilverkündend ist, und nur kurz angedeutet, nur insoweit, als es nöthig war, um die folgende von dem Grundgedanken der Weissagung beherrschte Verkündung des Unterganges ihrer Dränger verständlich zu machen. Beachten wir die spätere Nachricht über den Rath, den Bileam den Moabitern und Midianitern gibt, Israel zu verführen, und es dadurch des auf ihm ruhenden göttlichen Segens verlustig zu machen, so kann nicht zweifelhaft seyn, daß die von Bileam selbst erkannte Ursache des hier angedeuteten temporären Unglückes Israels sein Abfall von seiner Idee und Bestimmung, seine Verweltlichung ist, in deren Folge es von Gott durch die Welt gestraft wird. Aus V. 24. ersehen wir, daß Assur hier über-

haupt die Asiatischen Weltreiche repräsentirt. Dort, in der Ankündigung der Strafe für die hier angedeutete Schuld, wird ihm Eber beigesellt. Die Strafe kann aber nicht über die Schuld hinausgehen, die weitere Ausdehnung der afflictio passiva hat die weitere Ausdehnung der afflictio activa zu ihrer Voraussetzung. Assur aber wird individualisirend genannt, weil er die Reihe der transeuphratensischen Dränger des Volkes Gottes eröffnen sollte. Seine historische Verwirklichung fand das: „Assur wird dich hinwegführen" in der Wegführung der zehn Stämme durch die Assyrier, Juda's durch die Chaldäer, und in der Fortsetzung ihrer Gewaltherrschaft durch die Perser, unter denen die Israeliten in ihrem eignen Lande Knechte blieben, und seinen Ertrag den Königen, welche der Herr über sie gesetzt, zollen mußten, vgl. Neh. 9, 36. 37., also nicht in Wahrheit in seinen Besitz restituirt waren. In der Verkündung, die Keniter werden der Vertilgung durch die Israeliten preisgegeben seyn, bis Assur diese hinwegführen werde, liegt nicht etwa, daß die Keniter, und also die Kananiter sich nachher wieder erholen werden, wogegen schon das spricht, daß die Vertilgung keine Erholung zuläßt, sondern nur das wird gesagt, es werde vor diesem Zeitraume den Kenitern nicht gelingen, sich der vertilgenden Gewalt Israels zu entziehen, die beim Eintreten desselben schon längst ihr Werk vollendet hatte.

V. 23. Der Verkündung des Gerichtes, welches der Gott Israels wegen der demselben angethanen Unbill an Assur und Eber vollziehen wird, schickt der Seher einen wehklagenden Ausruf über die Furchtbarkeit desselben voraus, die ihm um so mehr zu Herzen ging, da die zu Bestrafenden die Söhne seines Volkes waren (vgl. C. 22, 5.), deren Ruin er selbst, zur Verfluchung Israels berufen, verkünden mußte. Das יְחְיֶה nimmt man am besten im Sinne des Fut., „wer wird leben," wer wird bei der bevorstehenden allgemeinen Niederlage das Leben

behalten, mit Vergleichung von Matth. 24, 21. 22.: ἔσται γὰρ τότε θλίψις μεγάλη, οἵα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν, οὐδ' οὐ μὴ γένηται· καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ. Andere erkl.: wer mag leben, mit Vergleichung von Apoc. 9, 6.: καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ εὑρήσουσιν αὐτόν καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν. Für das: wer wird leben, spricht aber das dem nicht leben entsprechende untergehen oder umkommen in V. 24. Das מִן in מִשֻּׂמוֹ kann entweder die Zeit bezeichnen: von dem an da Gott dieß setzt (LXX.: τίς ζήσεται ὅταν θῇ ταῦτα ὁ θεός; Vulg.: quis victurus est, quando faciet ista deus), oder auch die Ursache: weil Gott dieß setzt. Das Suff. in שמו bezieht sich auf das folgende, das von unserem V. als durch einen Doppelpunct getrennt zu denken ist. Mehrere beziehen das Suff. in שמו auf Gott, und nehmen das אֵל als die abgekürzte Form des Pron. demonstr.: wer wird leben, wenn er dieses thut. Allein von allem andern abgesehen, reicht schon das gegen diese Erkl. hin, daß das אֵל für אֵלֶּה, was achtmahl im Pent. vorkommt, und außerdem nur einmahl in 1. Chron. 20, 8. (vgl. d. St. bei Ges., thes. p. 94) außer jener letzten Stelle immer mit dem Artikel steht. Der Verf. der Chronik, der diese Form nicht dem lebendigen Sprachgebrauch entnahm, sondern sie aus dem Pent. entlehnte, hat sich in Bezug auf sie geirrt. Sie kann gar nicht ohne Artikel stehen. Offenbar ist das אלה die Grundform und die Abkürzung in אל eben nur durch das Davortreten des Artikels veranlaßt, wie dieß eben daraus hervorgeht, daß der Artikel im Pent. immer sich vorfindet, was gewiß nicht zufällig seyn kann.

V. 24. Auf die einleitenden Worte folgte die Verkündung selbst. Eine Macht, die von Westen her auf Schiffen andringt, bedrängt den Dränger des Volkes Gottes, Assur, bedrängt über-

haupt das transeuphratensische Land, und Untergang trifft, nicht weniger wie Amalek, auch diese mächtigen Staaten, zur Vergeltung desjenigen, was sie an dem Volke Gottes verübt haben. Dieser Ausspruch unterscheidet sich insofern von den früheren, als die in ihm angekündigte Vergeltung nicht von dem Bundesvolke selbst geübt wird, sondern durch ein anderes Volk, welches Gott zu ihr waffnet. Diese Differenz ist aber keine wesentliche. Da der angekündigte Untergang Strafe des Unrechtes ist, welches gegen Israel verübt worden, und da er von dem Gotte Israels verhängt wird, so ist auch dieser Ausspruch mit unter dem: „ich will dir verkünden, was dieses Volk thun wird deinem Volke" (und seines Gleichen) begriffen. In demjenigen, was Gott für sein Reich thut, reagirt dieß selbst gegen seine Dränger. — Daß das Kittim ursprünglich Cypern bedeutet, bedarf als jetzt allgemein zugestanden, keines Beweises, um so weniger, da noch zuletzt Gesenius die Gründe für diese Annahme vollständig dargelegt hat. Das aber steht noch in Frage, ob diese ursprüngliche Bedeutung zugleich die einzige ist, welche in den Schriften des A. T. vorkommt, oder ob die Benennung auch im weitern Sinne genommen und auf alle Inseln und Küstenländer des Mittelmeeres, besonders die nördlichen, also auf die Inseln und Küsten Griechenlands und auch Italiens übergetragen wurde, wie mit Gesenius die meisten Neueren behaupten. Wir müssen uns gegen diese weitere Ausdehnung erklären. Sie ist schon von vornherein unwahrscheinlich, da Cypern vereinzelt liegt, und von den alttestamentlichen Stellen, die man zur Begründung derselben anführt, hält keine die Probe aus. Man beruft sich zuerst auf unsere Stelle, Cypern allein sey zu unbedeutend, als daß von dorther eine Bedrängung Assurs und Ebers habe erwartet werden können. Allein es ist wohl zu beachten, daß die Macht, welche Assur und Eber bedrängen soll, dem Propheten nicht etwa aus

Cypern, sondern nur von der Seite von Cypern herkommt (das יַד in der Bedeutung Seite in Ex. 2, 5., Deut. 2, 37. vgl. Gesen. S. 568), was die Annahme einer weiteren Bedeutung des Kittim nicht bloß unnöthig, sondern zugleich unwahrscheinlich macht. Denn fände diese Statt, so würde der Seher die Schiffe nicht von der Seite Kitthäas her, sondern aus Kitthäa kommen lassen. So wie Cypern „durch Naturverhältnisse bedingt, die Hauptstation für die phönizische Schifffahrt nach dem Westen war," vgl. Tuch zur Gen. S. 215, so mußten Flotten, die aus dem Occidente nach dem Oriente zogen, die Richtung über Cypern nehmen, das auch in Jes. 23, 1. als die Vermittlerin des Orientes und des Occidentes erscheint, die Tarsisschiffe erfahren dort den Untergang von Tyrus.*) Der Seher drückt also den Gedanken fore ut valesceret occidens, den er in seiner weitesten Allgemeinheit darlegen will, ohne Nennung der westlichen Völker, von denen die Bedrängung ausgehen sollte — diese lag außerhalb seines Gesichtskreises — also aus, daß er die feindlichen Schiffe von derjenigen Station herkommen läßt, welche jede Flotte bei ihrem Zuge aus dem Occident in den Orient berühren mußte. Die zweite St., welche man für die weitere Bed. geltend macht, ist Jerem. 2, 10.: Gehet zu den אִיֵּי כִתִּיִּים und sehet, und sendet zu Kedar und merket. Grade so gut wie Gesen. in Ez. 27, 6. das איי כתים durch orae Cypriorum übersetzt, kann man es auch hier thun, um

---

*) Man vgl über Cypern als Vermittlerin zwischen Griechenland und Phönizien, Plaß Vor- und Urgeschichte der Hellenen Bd. 2 S. 451: Diese Kyprischen Städte waren aber ungeachtet aller Fehden mit den Phöniziern die vornehmsten Zwischenörter für den friedlichen Verkehr beider aus Nationalhaß sich verfolgenden und des Handels und der Industrie wegen sich einander freundschaftlicher nähernden Völker. Sie selbst, allem Anschein nach, anfänglich höchst unbedeutend, verdankten eben dieser Stellung ihr Gedeihen, erhielten von den kleinasiatischen Hellenen, wie von den Phöniziern viele Einwanderer, und empfingen um so mehr ein doppeltes Gepräge.

so mehr, da auch in dem parallelen Gliede nur ein einzelnes Volk (Kedar) genannt wird, vgl. auch das אִיֵּי אֱלִישָׁה, die Küsten von Elisa, in Ez. 27, 7. und über das אִי in der Bed. Küste Gesen. s. v. Die dritte und letzte St. ist Dan. 11, 30.: Und es kommen wider ihn צִיִּים כִּתִּים. Kitthäische Schiffe darf man hier gar nicht mit Gesen. übersetzen. כִּתִּים bezeichnet überall das Land. Gesenius hat den Unterschied zwischen כִּתִּים und כִּתִּיִּים überhaupt ganz übersehen, für den besonders Jes. 23, 1. vgl. mit V. 12. lehrreich ist. Das Verhältniß des כתים zu dem ציים wird erläutert durch die Bemerkung von Ewald gr. Gr. p. 627: „In gewissen Verbindungen löst sich die enge Verbindung zweier Nomina durch den Stat. constr. allmälig auf, so daß die Nomina getrennt neben einander gestellt werden. Der Grund liegt in der loseren Verbindung, entweder des Begriffes wegen, oder weil das nomen allmälig seine Substantivkraft verliert.“ (Das letztere ist bei dem כתים nie geschehen). Hienach kann die Zusammensetzung: Kittimschiffe nur ein entferntes Verhältniß der Schiffe und der Kitthäer bezeichnen. Es können nicht Kitthäische Schiffe gemeint seyn — diese würden durch צִיֵּי כתים oder ציים כתיים bezeichnet werden — sondern nur Schiffe, welche aus der Gegend von Kittim herkommen, so daß das ציים כתים genau dasselbe ist, wie das צִים מִיַּד כִּתִּים in unserer Stelle, welches anzunehmen um so näher liegt, da unsere Stelle offenbar die Grundstelle ist, welche Daniel vor Augen hat, eine neue Realisirung der in ihr enthaltenen Weissagung ankündigend. Das צי ist so selten (es kommt im Ganzen nur viermahl vor), daß schon allein seine Verbindung mit כתים nicht zweifeln läßt, daß der Verf. des B. Daniel damit auf u. St. zurückweist. Ebenso wenig wie Bileam bezeichnet auch Daniel näher das Land, aus dem die Flotte kommen soll. Er begnügt sich darauf hinzuweisen, daß das Wort Bileams von dem Mächtigwerden des Westens

über den Osten sich von neuem bewähren werde. Die unzeitige Vergleichung der Geschichte (schon die LXX bringen die Römer herein) hat auch hier der Erklärung der Weissagung großen Nachtheil gebracht. — Daß in der Zeit nach Abschluß des A. T. das Kittim in weiterer Bed. gebraucht wurde, daran läßt sich allerdings nicht zweifeln. Josephus Ant. 1, 6, 1. zu Gen. 10, 4., sagt dieß ausdrücklich: Κύπρος αὕτη νῦν καλεῖται καὶ ἀπ' αὐτῆς νῆσοί τε πᾶσαι καὶ τὰ πλείω τῶν παρὰ θάλασσαν, Χεθὶμ ὑπὸ Ἑβραίων ὀνομάζεται. In 1. Macc. 1, 1. wird gesagt, Alexander sey ἐκ τῆς γῆς Χεττιεὶμ ausgezogen. Ebendaselbst in C. 8, 5. wird Perseus Κιτιέων βασιλεὺς genannt. Allein man würde sehr irren, wenn man aus diesem späteren Sprachgebrauche auf den früheren einen Schluß ziehen wollte. Er entstand offenbar blos aus einer falschen historisirenden Auslegung unserer Stelle und der Dan. 11, 30., so daß, wenn dieser Sprachgebrauch schon im Buche Daniel vorkäme, dieß eine Instanz gegen seine Echtheit bilden würde. Diese Entstehungsweise des späteren Sprachgebrauchs liegt besonders deutlich vor in 1. Macc. 1, 1., wo von Alexander gesagt wird: ὃς ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς Χεττιεὶμ καὶ ἐπάταξε τὸν Δαρεῖον βασιλέα Περσῶν καὶ Μήδων. Offenbar will der Verf. hier darauf aufmerksam machen, wie in dem Zuge Alexanders sich die Weissagung Bileams realisirte. Diese Annahme steht im Einklange mit seinem ganzen schriftstellerischen Character, und dafür spricht speciell die Form Χεττιείμ, welche dem Hebräischen genau nachgebildet ist und statt deren der Verf. an der zweiten Stelle, wo er keine solche Beziehung im Auge hat, die gangbare setzt. Übrigens scheint diese zweite Stelle, bei der keine prophetische Beziehung denkbar ist, zu zeigen, daß der Verf. des ersten B. der Macc. nicht etwa, wie Winer lex. s. v. annimmt, der allein in der Hauptsache unter allen Neueren das Richtige erkannt hat, der erste war, der dem Namen Kittim auf Grund falscher Aus-

legung eine falsche Ausdehnung gab, sondern daß derselbe in diesem unrichtigen Sinne zu seiner Zeit schon einigermaßen gangbar war.

Die Verkündung einer dereinstigen Besiegung der Asiatischen Reiche durch Völker aus Europa, wie sie geschichtlich durch die Asiatische Herrschaft der Griechen und Römer realisirt wurde, liegt so ganz außerhalb der Gränzen der natürlichen Erkenntniß, welche dem Verf. zu Gebote stand — mag man nun als solchen Bileam annehmen, oder einen anderen später lebenden, was in dieser Beziehung völlig gleich ist —, daß diejenigen, welche das Israelitische Prophetenthum nur auf die natürliche Erkenntniß beschränken, durch sie in nicht geringe Verlegenheit gesetzt werden. Der Versuch, den Hitzig, Begriff der Critik S. 54 ff., unter Beistimmung von v. Bohlen, Gen. S. CXXXV, der von der „trefflichen Aufklärung" von Hitzig redet, der hier zuerst das Wahre enthüllt habe, gemacht hat, sich und die ihm Gleichgesinnten aus dieser Verlegenheit zu retten, kann nur dazu dienen, die Größe derselben und die Unmöglichkeit der Rettung aus ihr recht anschaulich zu machen. Hitzig, von der Hypothese der Abfassung der Weissagungen Bileams in der Zeit der Könige ausgehend, bezieht unsere St., so wie Ps. 48, 8., auf einen Einfall der Griechen in Asien in der Zeit Sanheribs, über den Alexander Polyhistor, wahrscheinlich aus Berosus, in der Armenischen Chronik des Eusebius t. I. p. 21, ed. Ven. also berichtet: quum autem ille fama accepisset Graecos in Ciliciam belli movendi causa pervenisse, ad eos contendit; aciem contra aciem instruxit, ac plurimis quidem de suo exercitu caesis, hostes (támen) debellat, atque in victoriae monumentum imaginem suam in eo loco erectam reliquit, Chaldaicisque literis fortitudinem ac virtutem suam ad futuri temporis memoriam incidi jussit, vgl. die kürzere Notiz, welche über dasselbe Ereigniß ebendaselbst S. 26 Abydenus gibt: ad

litus maris Ciliciae Graecorum classem profligatam depressit. „Keine andere Beziehung — sagt Hitzig — ist denkbar.“ Erweisen wir also die von seinem Standpunct aus allein denkbare Beziehung als unstatthaft, so wird zugleich dieser Standpunct als unhaltbar erwiesen. Dieß kann aber ohne viele Mühe und Weitläuftigkeit geschehen. Auf die Furchtbarkeit der Catastrophe, welche der Seher hier im Auge hat, weist schon das einleitende: „wer wird leben“ hin, eine große und allgemeine Niederlage ankündigend; ferner das: „und sie bedrängen Assur und sie bedrängen Eber,“ und endlich das: „und sein Ende ist Untergang,“ ankündigend, daß durch den Sieger aus dem Westen die mächtigen Asiatischen Reiche Untergang treffen werde. Daß nun jene griechische Invasion auch nicht im Entferntesten einen solchen Character trug, daß weder durch sie solches bewirkt wurde, noch von ihr solches erwartet werden konnte, erweisen wir aus folgenden Gründen. 1. Wäre dieß Ereigniß von solcher Bedeutung gewesen, wie Hitzig dieß annimmt, und hätte es auf die Israeliten einen solchen Eindruck gemacht, daß es unsere Weissagung hervorrief, so sollte man doch Beziehungen auf dasselbe auch in andern Stellen des A. T. erwarten. Dergleichen findet sich aber gar nichts. Die Annahme einer Beziehung von Ps. 48 auf dieß Ereigniß hat Hitzig selbst später zurückgenommen, vgl. die Psalmen, historisch krit. unters., Heidelb. 1836 S. 42 ff., und gewiß hat er daran wohl gethan. 2. Nehmen wir auch an, daß der Bericht des Alexander Polyhistor vollkommen zuverlässig sey, und nicht in Orientalischer Weise übertreibe, die Feinde furchtbarer mache, damit der Sieg über sie um so glänzender erscheine, so führt doch derselbe keineswegs auf eine solche feindliche Invasion, von der auch der furchtsamste den Ruin Asiens hätte erwarten können. Die Griechen kommen nicht über das Küstenland hinaus und eine einzige Schlacht reicht hin zu ihrer gänzlichen Vertreibung. 3. Die

Annahme einer großartigen Expedition Griechenlands gegen Asien in der Zeit Sanheribs steht mit den geschichtlichen Verhältnissen jener Zeit in grellem Widerspruch. Diese erlauben nicht, an einen Eroberungs-, sondern nur an einen Streif- und Raubzug, oder auch einen Versuch zur Anlegung einer Colonie zu denken. Dieß bemerkte schon Niebuhr, der zuerst die Aufmerksamkeit auf jene Angabe des Alexander Polyhistor hinlenkte und sich ihrer mit etwas partheiischer Vorliebe annahm, hist. Gewinn aus der Armen. Chronik des Eusebius, kl. Schriften I. S. 205: „An eine vereinte Unternehmung, wie der troische Krieg dargestellt wird, zu denken, verbietet der damalige Zustand Griechenlands.“ Plaß, Vor- und Urgeschichte der Hellenen, Bd. 2 S. 5. 6 sagt von den Griechischen Zuständen in dem Zeitraume von 1100—500 v. Chr: „Eben deshalb kann aber bei diesem Zeitraume der hellenischen Geschichte der allgemeine Theil nicht reichhaltig seyn; es fehlt für diesen die Fülle des Stoffes. Von einem auswärtigen Feinde wurde das gesammte Volk während dieser 6 Jahrhunderte nicht angegriffen, und ebensowenig vereinten sich alle, oder auch nur eine bedeutende Menge der einzelnen Theile, um auswärts irgend eine glänzende Waffenthat zu verrichten. Dafür bedarf es nicht einmahl des ausdrücklichen Zeugnisses des kundigen Thucydides (1, 15); das völlige Schweigen aller Schriftsteller über dergleichen Unternehmungen muß uns genügen. — — — Ein seltenes Glück genoß in diesen Jahrhunderten das hellenische Volk, da es grade in der Zeit, wo es in seiner inneren Ausbildung begriffen war, von außen völlig unangefochten blieb. Selbst aber konnte es an einen Anfall auf Fremde nicht denken; denn mit sich selbst und seiner eigenen Gestaltung war es ebensowohl genügend beschäftigt, als durch Stämme und in diesen wieder durch kleine Staaten so zerstückelt, daß ohne äußeren Zwang

eine Vereinigung aller oder Vieler zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung nicht zu Stande kommen konnte."

Von nicht geringer Wichtigkeit ist es, wie in dem: „und sie bedrängen Assur und sie bedrängen Eber," das Eber zu fassen sey. Schon die alten Übers. gingen in Auffassung desselben auseinander. Die LXX (καὶ κακώσουσιν Ἀσσοὺρ καὶ κακώσουσιν Ἑβραίους) und die Vulg.: (venient in trieribus de Italia, superabunt Assyrios vastabuntque Hebraeos), verstanden unter Eber die Hebräer; dagegen Onkelos die Transeuphratenser. Und diese Differenz geht bis in die neuesten Zeiten fort. Rosenmüller z. B. entscheidet sich für die Transeuphratenser, Tholuck und Hitzig für die Hebräer. Wir wollen versuchen, diese Differenz für die Zukunft zu beseitigen und die Beziehung auf die Transeuphratenser als die allein richtige festzustellen. Diese ist 1. die allein sprachlich mögliche. Die Erklärung von den Hebräern beruht auf der Voraussetzung, daß man die Israeliten in nähere Beziehung zu dem in Gen. 10, 24. genannten Individuum Eber gesetzt und nach seinem Namen benannt habe. Diese Voraussetzung ist aber eine irrige. Es ist schon von vornherein unwahrscheinlich, daß man den Patriarchen Eber in nähere Verbindung mit den Israeliten gesetzt habe, da er in der Genealogie ein bloßes Mittelglied bildet, von dem nichts Auszeichnendes berichtet wird, nichts, wodurch er den Israeliten mehr angeeignet würde, wie den übrigen Völkern, welche die leibliche Abstammung von ihm mit den Israeliten gemein hatten. Wie ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit Abraham! Von diesem stammten außer den Israeliten auch die Ismaeliten und andere Arabische Völkerschaften, und ebenso die Idumäer ab; nichts desto weniger aber gehörte er als Vater der Gläubigen den Israeliten eigenthümlich zu und nur in Isaac wurde ihm Saame genannt, vgl. Gen. 21, 12. Von dem Glauben Ebers dagegen, von

seinem Wandel mit Gott, von einem Bundesverhältniß, in das Gott zu ihm getreten, schweigt die Geschichte gänzlich; seiner wird nur in Bezug auf das leibliche Verhältniß gedacht, und in Bezug auf dieses gehörte er grade so gut wie den Israeliten, den mit ihnen stammverwandten Völkern an. Wir nähern uns also den Stellen, welche darthun sollen, daß die Israeliten sich ihn speciell vindicirt haben sollen, von vornherein mit Mißtrauen gegen die Richtigkeit dieser Auffassung, und dieß Mißtrauen zeigt sich bei näherer Prüfung als vollkommen begründet. Den ersten Rang unter diesen Stellen nimmt die Gen. 10, 21 ein: „und dem Sem wurde auch geboren, dem Vater aller Söhne Ebers." Unter den Söhnen Ebers hier die Israeliten zu verstehen, wie noch zuletzt von Bohlen und Tuch gethan, welcher letztere bemerkt, Sem werde durch diesen Zusatz als der Ahnherr der עברים bezeichnet, verbietet schon das alle. Die Beziehung auf die Transeuphratenser liegt um so näher, da die Aufzählung der Kananitischen Völkerschaften unmittelbar vorhergeht und durch den Gegensatz gegen das diesseits des Euphrat gelegene Kanaan das עֵבֶר näher bestimmt wird. Eben durch diesen Gegensatz wird die Bezeichnung Sems als des Vaters aller Transeuphratenser als passend gerechtfertigt, während in Bezug auf den Patriarchen Eber schon Hyde, hist. relig. Persarum, p. 47 mit Recht bemerkt cur istius scriptor anticiparet mentionem nulla sane ratio datur und hinzufügt: scopus loci plane alium postulat sensum, qui spectet habitationes filiorum Eber eorumque sedes per terram. Man muß es hienach als rein zufällig betrachten, daß einige Verse darauf ein Mann Namens Eber vorkommt. Dann beruft man sich auf den Namen עִבְרִים. Allein in der Form dieses Namens liegt kein Grund ihn von einem Individuum Namens Eber abzuleiten, nichts welches verböte, das עברים in der Bed. die jenseitigen zu nehmen, wie schon die Alexr. das עברי durch

περάτης wiedergeben. Hesychius bemerkt: ὁ Ἑβραῖος, περάτης. und Eusebius: Ἑβραῖοι οἱ περάται ἑρμηνεύονται, διαπεράσαντος Εὐφράτην Ἀβραὰμ, καὶ οὐχ ὡς οἴονταί τινες ἀπὸ Ἐβέρ (vgl. Hyde p. 51). Denn die Adjectiva auf י stehen nach Ewald gr. Gr. p. 249 auch „3. von gewöhnlichen nomm. abgeleitet um eine Abstammung oder Beschäftigung anzuzeigen." Daß diese Ableitung aber die allein richtige, erhellt aus der Thatsache, daß der Name vorzugsweise von Ausländern und im Verhältniß zu ihnen gebraucht wird, vgl. Ewald gr. Gr. p. 2, eine Thatsache, die nur von ihr aus, nach der der Name einen durchaus äußerlichen Character hat, zu erklären ist, und daß er speciell von den Kananitern ausging und die Eingewanderten im Verhältniß zu ihnen bezeichnete. Dieß tritt deutlich hervor an der ersten St., wo der Name vorkommt, in Gen. 14, 13.: „Und der Flüchtling kam und brachte die Nachricht an Abraham den Ibri," wo, mit Beibehaltung der Bezeichnung, deren sich die Flüchtlinge bedienten, darauf hingewiesen wird, wie die Eingebornen bei dem Eingewanderten Schutz und Hülfe suchten. Perpendamus — bemerkt schon Hyde — eos, qui Abrahamo hunc titulum dederunt fuisse Cananitas et an putabimus eos novisse Abrahami prosapiam s. genealogiam tam longe remotam eamve consuluisse? So zeigt sich also, daß es an jeder Berechtigung fehlt, unter den Söhnen Ebers hier die Israeliten als Nachkommen des Patriarchen Eber zu verstehen. Dagegen wird Niemand läugnen können, daß die Erkl. von den Transeuphratensern eine vollkommen zulässige sey. Der Einwand, daß   nicht ohne weiteres stehen könne für: die Gegend jenseits des Euphrat, wird schon durch Gen. 10, 21. zurückgewiesen. Es ist dieß zudem eine einfache Folge davon, daß den Hebräern und den umwohnenden Völkern der Euphrat der Strom κατ' ἐξοχὴν war. Weil aber eben hierauf die Möglichkeit der nackten Setzung des Eber beruht, so ist es

unzu-

unzulässig mit Hyde p. 53 und Michaelis suppl. p. 1822 unter Eber die Gegend jenseits des Tigris zu verstehen. Übrigens hat die Annahme, daß das Eber hier die Gegend jenseits des Euphrat bezeichne, um so weniger Schwierigkeit, da es durch das vorhergehende Assur näher bestimmt wird, ebenso wie in Gen. 10, 21. durch den Gegensatz gegen Kanaan. 2. Der Name Eber = Ibrim, ist, weil dieß der äußerlichste Name des Volkes ist, im Munde Bileams unpassend. Er nennt das Volk immer Jakob und Israel (eigentlich nur Israel; denn Jakob ist nur durch die Gesetze des Parallelismus herbeigeführt, und daß Israel immer zuletzt steht, zeigt, daß dieß für Bileam der eigentliche sachliche Name) und muß es thun. Es wäre sehr sonderbar, wenn Bileam, nachdem er so sehr oft den bezeichnenden Namen gebraucht, grade am Ende sich des äußerlichsten unter allen bedienen sollte. 3. Die Wehklage Bileams in C. 22, 5. zeigt, daß das zu verkündende Unglück das Land der Söhne seines Volkes, vgl. C. 22, 5., betrifft. Dieß ist der Fall, sobald man unter Eber das transeuphratensische Land versteht, denn er war ja aus Aram der beiden Flüsse. Dagegen wurde er von dem Unglücke Assurs und der Israeliten nicht näher berührt. 4. Was aber die Hauptsache und für sich allein völlig entscheidend ist, versteht man unter Eber die Hebräer, so erhalten wir eine zufällige Prädiction, die von keiner Idee beherrscht wird, im Gegensatze gegen V. 14., wo Bileam selbst das Ganze seiner Weissagung als von einer Idee beherrscht bezeichnet. Es ist dann nicht mehr die Rede von einem Gerichte über die Feinde Israels. Durch die Verbindung mit den Hebräern erhält auch Assur eine andere Stellung. Die Weissagung läuft am Ende in eine Wahrsagung aus. Verstehen wir dagegen unter Eber die Transeuphratenser, so ist alles in Ordnung und der von Bileam angegebene Grundgedanke der Weissagung beherrscht sie bis ans Ende. Assur hat das Volk Gottes weg-

geführt. Gott rüstet wider ihn, wider das ganze transeuphratensische Land, welches sich seiner Schuld mit theilhaftig gemacht, den fernen Westen und Untergang trifft die, welche dem Reiche Gottes Untergang zu bringen schienen. Damit bricht die Weissagung ab. Die ferneren Entwickelungen sind dem Auge des Sehers verborgen.

Daß das Eber nicht etwa ein zweites Land ist, welches neben Assur genannt wird, vielmehr das Allgemeine, was das specielle Assur unter sich befaßt: „und sie bedrängen Assur und sie bedrängen (überhaupt) das transeuphratensische Land," erhellt aus Gen. 10, 21., wo Sem als der Vater aller Söhne Ebers bezeichnet wird, unter denen auch Assur genannt ist. In Jes. 7, 20. wird der König von Assur bezeichnet als ein Schermesser gemiethet בְּעֶבְרֵי נָהָר, also auch dort Assyrien mitbegriffen.

Die letzten Worte: und auch er gehet unter, werden von mehreren Ausl. auf den Sieger, der von der Seite Kittims herkommt, bezogen, von anderen auf Assur und Eber. Die letztere Auffassung wird als die richtige erwiesen durch die Beziehung, in der das: er geht unter, des Schlusses zu dem: wer wird leben, des Anfanges steht. Dazu kommt, daß das הוּא besser zu אשור und עבר als zu den צים מיד כתים paßt, daß das auf Amalek zurückweisende auch passender steht, wenn von Assur und Eber die Rede ist, als wenn von ihrem Sieger, dessen Untergang vielmehr mit dem ihrigen verglichen werden würde, endlich, daß die Verkündung des Unterganges, der den Sieger aus Westen treffen wird, hier der nöthigen Grundlage entbehrt, indem von einer feindlichen Stellung dieses Siegers gegen Israel, welche allein diese Verkündung motiviren könnte, gar nicht die Rede gewesen, dieser vielmehr nur als Werkzeug Gottes zur Bestrafung der Feinde seines Volkes bezeichnet worden ist.

Cap. 24, V. 25.

Und Bileam machte sich auf und ging und kehrte zurück an seinen Ort, und auch Balak ging seines Weges." Es findet ein scheinbarer Widerspruch statt zwischen dieser Stelle, welche auszusagen scheint, daß Bileam, nach Vollendung seiner göttlichen Mission unverzüglich und ohne sich unterweges aufzuhalten, nach Hause zurückgekehrt und wohlbehalten in seiner Heimath angelangt sey, und zwischen Num. 31, 8. 16, vgl. auch Jos. 13, 22., wonach Bileam zur gerechten Strafe des Rathschlages der Verführung, den er den Midianitern gegeben, von den Israeliten in dem Rachekriege, den sie gegen die Midianiter unternahmen, getödtet wurde. In Num. 31, 8. heißt es: „Und die Könige Midians tödteten sie über ihren Todten, Evi u. s. w., die fünf Könige Midians, und Bileam den Sohn Beors tödteten sie mit dem Schwerte;" in Jos. 13, 22.: „Und Bileam, den Sohn Beors, den Zeichendeuter, tödteten die Kinder Israels mit dem Schwerte zu ihren Erschlagenen;" in Num. 31, 16. begründet Moses die Vorwürfe, welche er den Befehlshabern des gegen die Midianiter ausgesandten Heeres deshalb macht, weil sie die Weiber hatten leben lassen, also: „Siehe, diese waren es, welche auf das Wort*) Bileams die Söhne Israels Untreue gegen den Herrn lehrten,**) in Sachen Peors, und es kam die Strafe über die Gemeinde des Herrn."

---

*) Das בִּדְבַר erklärt Michaelis richtig pro verbo, i. e. prout dixerat s. jusserat, Onkel. et Jonathan: ex consilio, vgl. das בִּדְבַר שְׂפָתֶיךָ in Ps. 17, 4.

**) Gesenius, in dem thesaurus p. 809, macht sich unnöthige Mühe mit dem מָסַר, was in Num. 31, 5. 16, und sonst nicht, vorkommt. Die durch das Chaldäische gesicherte Bedeutung tradidit ist an beiden Stellen durchaus passend. Mit den einfachen Randbemerkungen von J. H. Mi-

Dieser Widerspruch wurde schon früh bemerkt und man machte Versuche zu seiner Lösung. Mehrere, von Severus, in der Griechischen Catene, bis auf Steudel, a. a. O. S. 83, wollten unter dem Orte Bileams nicht seine Heimath, in dem Lande jenseits des Euphrat, sondern den Ort verstehen, an dem er sich unmittelbar vorher aufgehalten. Diese Lösung ist aber nicht viel besser, wie eine andere offenbar absurde, wonach durch den Ort Bileams die Hölle bezeichnet seyn soll, vgl. Act. 1, 25. Gegen sie entscheidet schon die Vergleichung des: „fliehe an deinen Ort," was nach C. 24, 11. Balak zu Bileam spricht, nebst Bileams: „siehe ich gehe zu meinem Volke" in V. 14. Andere nehmen an, Bileam sey zwar in seine Heimath zurückgekehrt, habe dann aber eine zweite Reise zu den Midianitern unternommen, ohne daß sie es aber vermöchten, für eine solche doppelte Reise hinlängliche Zeit auszumitteln. Andere endlich suchen die Schwierigkeit, welche das: und er kehrte zurück, darbietet, durch die Bemerkung zu beseitigen, daß die verba oft inchoative Bedeutung haben. Die neuere Critik macht, alle diese Lösungen verwerfend, den scheinbaren Widerspruch zuversichtlich als Beweis für die fragmentarische Beschaffenheit des Pent. geltend.

Alle diese Annahmen werden durch die einfache Bemerkung beseitigt, daß das שׁוּב eigentlich: sich abwenden, dann: sich zurückwenden, bedeutet, vgl. Winer s. v., die Erreichung des Zieles der Rückkehr liegt nie in dem Worte selbst. Man hat also gar nicht Grund zu sagen, daß das Verbum hier in inchoativer Bed. stehe, ebenso wenig wie das v. עָלָה, was nur steigen, nicht ersteigen bedeutet, in Num. 14, 40. inchoative

---

chaelis zu V. 5: traditi igitur v. suppeditati sunt (die nach V. 3. und 4. durch Moses von der Gemeinde verlangten Truppen wurden geliefert), und zu V. 16: ad tradendum, s. ut docerent, ist die Sache abgemacht.

Bed. hat, weil aus V. 44., wonach die Amalekiter vom Berge herabkamen, hervorgeht, daß die Israeliten nicht bis oben auf das Gebirge kamen. Noch viel weniger hat man ferner Grund, eine zweite Reise Bileams zu fingiren, oder einen Widerspruch zwischen uns. St. u. C. 31 zu behaupten. — Man vgl. noch Gen. 18, 33.: Und der Herr ging, wie er ausgeredet mit Abraham, und Abraham kehrte zurück למקומו, eig. seinem Orte. Auch dort wird offenbar nicht die Ankunft bezeichnet, sondern die Richtung: er machte sich auf den Rückweg. Sie gingen auseinander, jeder seines Weges. So wie dort, so führt auch hier der Parallelismus darauf, daß nicht das Ziel ins Auge gefaßt wird, sondern die Richtung.

Nur das könnte man sagen, der Verf., indem er berichte daß Bileam seine Rückreise angetreten, weise insofern darauf hin, daß er seinen Ort wirklich erreicht habe, als er das Gegentheil nicht ausdrücklich bemerke. Diese Behauptung würde aber nur dann Grund haben, wenn der Verf. eine Geschichte Bileams schriebe, oder auch nur eine Geschichte der Beziehungen Bileams zu Israel. Da er aber nur das zu schildern sich vorgenommen, wie Bileam, da er dem Volke Gottes fluchen wollte, es segnen mußte — daß dieß der Zweck und Mittelpunct der Erzählung ist, liegt klar zu Tage und wird noch dazu im Pent. selbst, in Deut. 23, 5. 6. ausdrücklich ausgesprochen, vgl. S. 4. 18. — so verliert die Bemerkung alle Bedeutung. Ob Bileam das Ziel seiner Rückreise erreichte oder nicht, war für diesen Zweck völlig gleichgültig. Der Verf. kann ihn nun reisen lassen, ohne sich darum zu bekümmern, wie es ihm weiter ergeht, und was er weiter thut. Nur ganz beiläufig deutet er später darauf hin. Wie Balak ihn holen läßt, um Israel zu verderben, damit hatte er begonnen; wie er sich von Balak trennt, ohne daß dieser seinen Zweck erreicht hatte, damit schließt er.

Wird dasjenige, was wir so eben in Bezug auf des Verf.

Stellung zu Bileam bemerkten, gehörig ins Auge gefaßt, so schwindet auch von selbst eine andere Schwierigkeit, welche Steudel a. a. O. S. 84. 85. aufstellt, und der er nur durch die Annahme ausweichen zu können meint, daß Num. C. 22—24 eine von Bileam selbst verfaßte Denkschrift sey, welche der Sammler des Pent. da eingetragen habe, wo sie der Zeit nach hingehörte, der Umstand nämlich, daß in der Erzählung in Num. 25 Bileams gar nicht gedacht wird, obgleich nach Num. 31 der Verführungsplan von ihm ausging. „Hing," meint Steudel, „das folgende Stück ursprünglich nicht zusammen mit dem vorhergehenden, so ist die Erscheinung eben damit erklärt. Anders, wenn beide Stücke Theile einer zusammenhängenden, fortlaufenden Geschichte bilden. Da müßte es doch wirklich als Widerspruch gegen den später 31, 8. 16. angeführten, Bileam betreffenden Umstand auffallen, wenn, da von Bileam einmahl die Rede, er in die Geschichte eingeführt war, nun doch bei einem in der Israelitischen Geschichte so wichtigen Umstande, wie die Verführung zum Moabitischen Götzendienste, der eben Erwähnte, ungeachtet er Ursache davon war, ganz unberührt blieb." Da der Verf. nur zu ganz speciellem Zwecke Bileam in die Geschichte eingeführt hatte, so lag ihm keine Art von Verpflichtung ob, über sein ferneres Thun und Ergehen zu berichten. Er stand zu ihm in keinem andern Verhältniß, als wenn er seiner vorher gar keine Erwähnung gethan. Es blieb seinem freien Ermessen überlassen, ob er Bileams überhaupt, und in wieweit er seiner in Bezug auf jene Begebenheit gedenken wollte. Offenbar nun ist für den Gesichtspunct des Verf. die Rolle, welche Bileam bei der Sache spielte, eine durchaus untergeordnete, so daß er genug thut, wenn er seiner in Bezug auf sie nur beiläufig gedenkt. Der Mittelpunct ist das, was der Gemeinde zur Erbauung dienen kann, die Offenbarung von Israels Sünde

und von des Herrn Gerechtigkeit in Bestrafung der Verführten und der Verführer.

Wir wollen aber bei dieser Gelegenheit die Steudelsche Hypothese von der Abfassung des Abschn. C. 22—24 durch Bileam einer eingehenden Prüfung unterwerfen. Was er außerdem noch zu ihrer Unterstützung anführt, die Erzählung sey ganz so gefaßt, wie es sich von demjenigen erwarten ließ, der es mit Balak nicht verderben, zugleich aber sein Verdienst um die Israeliten geltend machen wollte, ist so beschaffen, daß es unnöthig ist, weiter darauf einzugehen. Schon C. 24, 10. genügt dagegen. Während also die Abfassung durch Bileam gar nichts für sich hat, wird sie durch folgende Gründe zurückgewiesen: 1. Der Gebrauch der Gottesnamen ist durchaus unerklärlich, wenn Bileam als Verf. angenommen wird: er erfordert die Abfassung nicht nur überhaupt durch einen Israeliten, sondern auch speciell durch den Verf. des Pent. Der Beweis hiefür ist schon in den Beitr. Th. 2 S. 404 ff. geführt worden. 2. Wie sollte Bileam dazu kommen, in gutem Hebräisch zu schreiben? 3. Der Abschnitt stimmt mit dem Pent. in characteristischen Ausdrücken und Redensarten überein. Das sonst ungewöhnliche עֵין הָאָרֶץ, das Auge der Erde, für die Oberfläche derselben, in C. 22, 5. und 11., findet sich auch in Ex. 10, 5. 15. Das הַנִּשְׁקָף עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימֹן in C. 23, 28. stimmt auffallend überein mit dem וְנִשְׁקָפָה עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימֹן in C. 21, 20. Ebenso C. 22, 36.: „zur Stadt Moabs, welche an der Arnongränze, welcher am Ende der Gränze“ mit C. 21, 13.: „der Arnon ist die Gränze Moabs, zwischen Moab und zwischen dem Amoriter.“ Das רְגָלִים in der Bed. Mahle, kommt wie in C. 22, 28. 32. 33., auch Ex. 23, 14. vor, außerdem nie. Das מֵעוֹדְךָ עַד־הַיּוֹם הַזֶּה in C. 22, 30. hat nur an dem מֵעוֹדִי עַד־הַיּוֹם הַזֶּה in Gen. 48, 15. eine Parallelstelle; außerdem findet sich מֵעוֹד nirgends. Die Formel בְּעַרְבוֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ,

oder auch מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן ist dem Buche Numeri eigenthümlich. Das letztere findet sich nur in C. 22, 1. zu Anfang des ganzen Abschnittes, welcher die Begebenheiten in dem früher den Moabitern gehörigen Theile der Arabah bis zur Deuteronomischen Gesetzgebung beschreibt, und zwar mit Absicht, als das bestimmtere; durch das מעבר wird ein für alle Mahl gesagt, wie das allgemeinere על zu verstehen sey. Wie zu Anfang des zusammengehörenden Abschnittes, so findet sich die Formel auch zu Ende dess., welches zugleich den Schluß des ganzen Buches bildet, in C. 36, 13. Ebenso kommt sie auch in der Mitte durchgängig vor, namentlich überall da, wo in dem größeren Ganzen ein einzelner Abschnitt beginnt oder beschlossen wird, vgl. Beitr. 3 S. 400. — 4. Wie der ganze Pent., so ist auch dieser Bericht mit Beziehung auf die Nachwelt geschrieben, während ein Promemoria von Bileam nur Moses und die Zeitgenossen ins Auge fassen würde; vgl. das: „Balak, der Sohn Zippors, war König von Moab zu dieser Zeit," in C. 22, 4. — Für Bileam paßt auch nicht das אֶרֶץ בְּנֵי־עַמּוֹ in C. 22, 5. — 5. Das: „und Balak, der Sohn Zippors sah alles was Israel den Amoritern gethan" zu Anfang des Stückes in C. 22, 2. schließt sich genau an den Inhalt von C. 21, 21—35 an, worin über dasjenige berichtet worden, was die Israeliten den Amoritern gethan. Das 25. Cap. setzt die Erzählung in C. 22—24 voraus. Was in ihm von der Verführung der Israeliten durch die Moabiterinnen und Midianiterinnen berichtet wird, bleibt unverständlich, ohne dasjenige, was dort über der Moabiter und der Midianiter Angst vor den Israeliten und den früheren Versuch sich ihrer zu entledigen berichtet worden. Das Verhältniß der Moabiter und der Midianiter zu einander bei jenem Vorfall ist völlig unklar, wenn man nicht die Notiz in C. 22, 4., wonach die Moabiter die Midianiter beschicken und sie zu gemeinschaftlichen Maasregeln gegen den Feind auffordern, hinzunimmt.

Die Erwähnung des Baal Peor in C. 24, 3. erhält ihre Erläuterung aus C. 21, 28., wo der Peor erwähnt worden als herabschauend über die Wüste, in welcher die Israeliten sich befanden.

Versuchen wir nun noch, so weit es durch die Beschaffenheit unserer Quellen zulässig ist, Bileam auf seinen Wegen zu verfolgen. Sein Ehrgeiz und seine Habsucht suchten die Befriedigung, die ihnen durch Gottes Fügung von Seiten der Moabiter versagt war, bei den Israeliten, auf deren Dankbarkeit er gerechte Ansprüche zu haben glaubte. Er begab sich zunächst in das Israelitische Lager, was in geringer Entfernung von dem Orte war, wo er sich von Balak getrennt hatte. Dort fand er aber nicht die erwartete Aufnahme. Moses, der sein Herz durchschaute, das nicht grade war vor dem Herrn, erkannte, daß der Dank nicht ihm gebühre, der das Seinige gethan, um den Wunsch des Moabiterkönigs zu erfüllen (vgl. das: „und der Herr wollte nicht hören auf Bileam" in Deut. 23, 6.), sondern dem Herrn, und behandelte ihn kalt, und so war es natürlich, daß die Leidenschaft, welche ihn beherrschte, und welche ihm immerwährend Balaks: „ich will dich gar sehr ehren, und alles was du zu mir sagst, will ich thun," ins Gedächtniß zurückrief, ihn trieb, einen neuen Weg ihrer Befriedigung aufzusuchen.

Daß Bileam im Israelitischen Lager gewesen, wird allerdings nicht ausdrücklich berichtet, doch hat es nicht geringe psychologische Wahrscheinlichkeit — es ist kaum denkbar, daß er eine scheinbar so treffliche Gelegenheit, Befriedigung seiner Leidenschaft zu erlangen, sollte unbenutzt haben vorübergehen lassen — und fast eben so stark, wie eine ausdrückliche Aussage, spricht dafür der Umstand, daß der Inhalt von Num. C. 22—24 nur aus Mittheilungen abgeleitet werden kann, die er den Vorstehern der Israeliten machte. Daß derselbe aus den anderweitigen menschlichen Quellen nicht abgeleitet werden könne, erkannten

schon Ältere. So stellt Mark S. 592 die unhaltbare und aller Analogie widersprechende Hypothese auf, Moses habe das Ganze aus göttlicher Offenbarung, als Grund angebend, es lasse sich nicht denken, daß er von den Moabitern und Midianitern eine so genaue Kunde erhalten habe. Neuere machen gegen die Ächtheit der Weissagungen Bileams, wie sie durch ihren innern Character, und, die Ächtheit des Pent. vorausgesetzt, durch die Auctorität Mose's verbürgt wird, eben diese Unzulänglichkeit der Quellen geltend. So bemerkt Bleek S. 34: „Woher hätte ein, wenn gleich selbst gleichzeitiger Jüdischer Schriftsteller sie so genau erfahren sollen." Vgl. auch Jahn in Bengels Archiv 3, 3 S. 573 ff.

Gegen die alle Schwierigkeit beseitigende Annahme, daß Bileam zu den Israeliten gekommen, könnte man nur das Eine einwenden, daß der Verf. nicht unterlassen haben würde, über diese Thatsache ausdrücklich zu berichten. Dieser Einwand aber würde von gänzlicher Verkennung des schriftstellerischen Characters des Pent. zeugen, der überall sich ausnehmend sparsam zeigt in Mittheilung solcher Umstände, die nicht unmittelbar seinen Zwecken dienen, die nur für die Neugierde, oder auch die allgemeine historische Wißbegierde Interesse haben. Wie weit diese Sparsamkeit geht, das wollen wir durch einige Beispiele anschaulich machen. In Ex. 4, 20. wird erzählt, daß Moses, da er aus Midian nach Ägypten zurückkehrte, sein Weib und seine Söhne mitgenommen, weil dieß zum Verständniß des für den Zweck des Pent. äußerst wichtigen Vorfalles in C. 4, 25. 26. zu wissen nöthig war. Weil der Verf. nur deshalb die Mitreise erwähnt hatte, so unterläßt er es über die Zurücksendung zu berichten, deren Ursache, die Besorgniß Mose's daß ihm seine Familie in seinem Berufe hinderlich seyn könne, wir aus jener Begebenheit mit Wahrscheinlichkeit erkennen. Nur beiläufig wird die Zurücksendung erwähnt in C. 18, 2. Ein

zweites Beispiel. Der Tod der Deborah, der Amme Rebekka's, wird in Gen. 35, 8. erzählt, mit Beziehung auf den Anhaltspunct, welchen ihr Grabmahl der für Israel so erbaulichen und segensreichen Erinnerung an die Patriarchenzeit darbot. Wie Deborah zu Jakob gekommen, war mit keinem Worte gesagt worden, weil es für den Zweck des Verf. völlig gleichgültig war.

Bileam wandte sich, da seine Leidenschaft bei den Israeliten nicht die gehoffte Befriedigung fand, wieder zu ihren Feinden, unfähig dieser Befriedigung zu entsagen und sich zu entschließen, eben so leer wieder zurückzukehren wie er gekommen. Es scheint aber, daß er es nicht wagte, wiederum den König der Moabiter anzugehen, der ihn so zornig entlassen hatte, sondern daß er sich mit seinen Rathschlägen an die Midianiter wandte. Diese spielen offenbar bei der Verführung der Israeliten die Hauptrolle. Die Töchter Moabs werden nur in C. 25, 1. genannt; die in V. 6. 15. genannte Verführerin ist eine Midianiterin, in V. 16—18. erhält Moses den Befehl, die Midianiter zu befeinden „wegen ihrer Listen, die sie angewandt gegen Israel in Bezug auf Peor.“ Den Midianitischen Weibern wird auch in C. 31, 16. die Verführung beigelegt. Die Moabiter bleiben nicht nur von der Rache der Israeliten verschont — nur gegen die Midianiter wird der Rachekrieg unternommen — sondern es wird auch dieses Verbrechens in der Aufzählung ihrer Vergehungen gegen Israel in Deut. 23, 5. nicht gedacht, obgleich es doch dort darauf ankam, das Verbot ihrer Aufnahme in die Gemeinde Gottes so stark wie möglich zu motiviren. Darnach muß die Theilnahme der Moabiterinnen, wenn sie überhaupt stattfand, eine vereinzelte, individuelle gewesen seyn, während von den Midianitern der Verführungsplan publica auctoritate gefaßt und ausgeführt wurde. Als Volk nahmen jedenfalls nur die Midianiter an der Sache Theil; daher auch nur sie eine Nationalschuld contrahirten. Daß dennoch in C. 25, 1. die

Töchter Moab genannt werden, hat seinen Grund darin, daß die Moabiter das Hauptvolk in der Verbündung waren, so daß im weiteren Sinne Moab die Midianiter mitumfaßte. Die Verbündeten werden a potiori bezeichnet. Die Völkerschaft der Midianiter hatte ihren Hauptsitz in den Gegenden zwischen dem Aelanitischen Meerbusen und dem Sinai; nur eine einzelne schwache Abtheilung derselben hatte sich in den Gegenden jenseits des Jordan niedergelassen, vgl. S. 32 ff. 190 ff. *)

Der Anschlag, durch den die Midianiter Verderben über Israel zu bringen suchten, ist so fein, setzt eine so tiefe Einsicht in das Verhältniß Israels zu Jehovah voraus, daß wir auch ohne die bestimmte Andeutung in Num. 31 es sehr wahrscheinlich finden müßten, daß er von Bileam ausging. Kaum würde ein anderer als er es vermocht haben, die einzige Stelle aufzufinden, an der Israel verwundbar war. Die Moabiter und Midianiter hatten den Angriff gegen die unbedingt starke Seite des Verhältnisses gerichtet, und hatten mit Schimpf und Schande abziehen müssen; Bileam verräth ihnen die schwache Seite, und wie klug sein Plan ausgesonnen, das zeigt sein anfängliches treffliches Gelingen. Dennoch aber wird zuletzt seine und der Midianiter Hoffnung getäuscht. Aus der Mitte des Volkes erhebt sich — im Vorspiele desjenigen, was sich durch alle Jahrhunderte des Reiches Gottes erneuert hat — eine kräftige Reaction gegen das Verderben, und nachdem die Strafe die Schuldigen fortgerafft hat, kehrt die Gnade des Herrn wieder

*) In Bezug auf das Verhältniß dieser beiden Abtheilungen der Midianiter zu einander bemerkt Laborde, Reise S. 268 der Engl. Übers.: „In derselben Weise haben sich bis in die Gegenwart hinein manche beträchtliche Stämme, entweder in Folge von Streitigkeiten über die Erbfolge des Scheik, oder wegen mangelnden Unterhaltes getrennt, und wohnen in großen Entfernungen von einander, indem fremde Stämme zwischen ihnen ihre Sitze haben. Sie bewahren aber ihren Namen und ihre Verbindungen, welche ihnen die Rechte der Gastfreundschaft sichern“

zu seiner Gemeinde zurück. Die Rache wendet sich gegen die Verführer, und in ihrer Mitte findet auch der Urheber des teuflischen Planes seinen Tod, den ohne Zweifel seine Bemühungen, von ihnen seinen Sündenlohn zu erlangen, bei ihnen zurückgehalten hatten.

Geographisches.

Wir geben die Erörterungen über die geographischen Beziehungen des Stückes hier in einem besonderen Abschnitte, weil die zu bestimmenden einzelnen Puncte zum Theil in einem näheren Verhältniß zu einander stehen, so daß die gesonderte Behandlung bedeutende Übelstände mit sich führen würde.

Als der Ort, wo die Israeliten nach Besiegung der beiden Amoritischen Könige jenseits des Jordan ihr Lager aufschlugen, werden in C. 22, 1. die Arbot Moabs bezeichnet. Während des dortigen Aufenthalts der Israeliten ereignete sich nicht blos der Vorfall mit Bileam, sondern auch alles übrige, was nachher noch im Buche Numeri und was im ganzen Deuteronomium erzählt wird. Eine ausführlichere Bezeichnung der Örtlichkeit finden wir in der Einleitung zu dem Berichte über die Hauptbegebenheit, welche dieser Örtlichkeit angehörte, die zweite Gesetzgebung, das Gegenstück zu der ersten auf Sinai, und wir finden uns um so mehr veranlaßt, auf diese auch zur Erläuterung unseres Abschnittes dienende Beschreibung näher einzugehen, da dieselbe bis jetzt noch gar keine genügende Erläuterung gefunden hat, vielmehr in den Hauptpuncten völlig dunkel geblieben ist. Es heißt in Deut. 1, 1—5.: „dieß sind die Worte, welche Moses redete zu ganz Israel jenseits des Jordans in der Wüste, in der Arabah, Suf (dem Schilfe) gegenüber, zwischen Pharan und zwischen Tophel und Laban und Hazeroth und Disahab.

Eilf Tagereisen sind vom Horeb längs des Gebirges Seir bis Kadesch Barnea. — — Jenseits des Jordan im Lande Moab fing Moses an darzulegen dieses Gesetz und sprach." Wir beginnen mit der Bestimmung der in V. 1. nach dem „in der Wüste, in der Arabah" genannten Örtlichkeiten. Unter Suph, Schilf, kann nur das gleich in C. 1, 40. 2, 1. unter diesem Namen vorkommende ים סוף, das Schilfmeer verstanden werden, was schon die LXX (πλησίον τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης), Aquila (ἐν τῃ ὁμαλῇ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης), Symmachus (entweder ebenso, oder ἐν τῇ πεδιάδι τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης, vgl. Montfaucon, Hexap. zu d. St.), und die Vulg. (in solitudine campestri contra mare rubrum) hier fanden. Daß man speciell an den sinus Aelaniticus oder den Meerbusen von Akabah hier denken muß, versteht sich von selbst. Mit noch größerer Sicherheit läßt sich der zweite Punct, Pharan bestimmen. Das A. T. kennt nur ein Pharan, und alle Stellen desselben, wo Pharan vorkommt, und namentlich die des Pent., führen darauf, daß die Wüste Pharan, in der Kadesch lag — vgl. das: „zur Wüste Pharan nach Kadesch" in Num. 12, 26. und Deut. 1, 19. ff., wonach die Kundschafter, die nach Num. 13, 1., aus der Wüste Pharan, von Kadesch Barnea ausgesandt wurden — an der Nordgränze von Arabia Peträa nach Palästina zu, zu suchen ist. An dieses einzige Pharan des A. T. ist auch in der Stelle Num. 10, 12. zu denken: „Und die Kinder Israel brachen auf nach ihren Stationen aus der Wüste Sinai, und es lagerte sich die Wolke in der Wüste Pharan." Die Wüste Pharan, worin Kadesch, wo die Kinder Israel nach Deut. 1, 46. „viele Tage" saßen, wird hier nur als der erste Ort genannt, wo sie nach dem Aufenthalte am Sinai auf längere Zeit sich aufhielten. Nach der Angabe des terminus a quo und des terminus ad quem folgt der Reisebericht. Sie kamen zuerst nach 3 Tagereisen (vgl. 10, 33.) nach Tabera

(11, 1.), von da nach Gräber der Lüsternheit (11, 34.), von da nach Hazeroth, von Hazeroth zur Wüste Pharan, 12, 16. Bei dieser Stelle ist die Ausführung von C. 10, 12. vollendet. v. Raumer, der Zug der Isr. S. 38, hat sich durch Misverstand des Verhältnisses von Num. 10, 12. zur folgenden Ausführung in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt, und verzweifelt selbst daran, ob es möglich sey, einen für alle Stellen der Schrift ausreichenden Begriff Pharans aufzufinden. Übrigens zeigt Num. 33, 16—30., wo ein langes Verzeichniß der Stationen vom Sinai bis Bne Jakan in der Gegend von Kadesch gegeben wird, vgl. Beitr. 3 S. 432, daß in der historischen Erzählung ihrer Bestimmung gemäß die Stationen auf dem Wege vom Sinai bis Pharan nicht vollständig aufgezählt, sondern nur diejenigen ausgehoben werden, an denen Merkwürdiges vorgefallen war. An unserer Stelle an ein anderes Pharan zu denken, wie das, worauf sich alle andern St. des A. T. beziehen, was einige als einen Ausweg der Verzweiflung ergriffen haben, erlaubt schon der Umstand nicht, daß das gewöhnliche Pharan in Num. 11, 35. grade so wie hier mit Hazeroth in ein und demselben Verse vorkommt: „Darnach brach das Volk auf von Hazeroth und lagerte in der Wüste Pharan." — Das Tophel, welches den dritten Punct bildet, und womit man bisher gar nichts anzufangen wußte, finden wir wieder in Tafyle, an der Ostseite des Edomitischen Gebirges, ungefähr in gleicher Höhe mit Kadesch an der Westseite, ein Ort von ungefähr 600 Häusern, die Hauptstadt von Dschebal. Seetzen in v. Zach's mon. Corr., Nov. 1808 S. 390 erzählt über diesen Ort nach Jussuf el Milki: „Vier Stunden etwa auf der Westseite des Gebirges Dschebal liegt das Dorf El Tophila in einem so quellenreichen Thale, daß man versichert, es seyen dort 101 Quellen. Es gibt viele Granatäpfel, Ölbäume und Feigen, aber wenig Gerste und Weizen, weshalb das Brot selten ist."

Burckhardt sagt S. 677 der deutsch. Übers.: „In 1½ St. kamen wir von Ayme aus auf S. gegen W. gelegenem Wege nach Tafyle, am Abhange eines Berges, an dessen Fuße sich der Wady Tafyle erstreckt. Dieser Name erinnert einigermaßen (?) an Phunon oder Phynon, das nach Eusebius zwischen Petra und Zoara lag. — Zahlreiche Quellen und Bäche, nach Angabe der Araber neun u. neunzig, deren Wasser sich unten vereinigen, und in den Ghor fließen, machen die Umgegend der Stadt sehr angenehm. Sie ist mit großen Obstpflanzungen umgeben. Äpfel, Aprikosen, Feigen, Pomeranzen, Oliven, Pfirsichen von einer sehr großen Art werden in Menge gebaut." Nach S. 680 versorgen die Einwohner von Tafyle die syrische Pilgercaravane mit einer großen Menge Lebensmittel, die sie derselben im Kastell El-Ahsa verkaufen. — Der vierte Punct Laban ist aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit Libnah, das in Num. 33, 20. als die fünfte Station vom Sinai ab vorkommt, die dritte von Hazeroth. An der Identität kann um so weniger gezweifelt werden, da das Laban hier grade so wie das Libnah dort, in die Mitte zwischen Hazeroth und Pharan gesetzt wird. Pharan, Laban, Hazeroth folgen hier ganz in der Ordnung aufeinander, in der im Buche Numeri Pharan, Libnah, Hazeroth, von oben nach unten. Dieß erlaubt weder das Laban von Libnah, noch das Pharan und Hazeroth hier von denen im B. Numeri loszureißen. Libnah muß übrigens ungefähr dem Nordende des Aelanitischen Meerbusens parallel gelegen haben. — Der fünfte Punct Hazeroth nimmt in Num. 33, 17. unter den Stationen zwischen Sinai und Bne Jakan oder Kadesch die zweite Stelle ein, zuerst Kibroth Taavah, Lustgräber, dann Hazeroth. Dort führte Aharons und Mirjams Hochmuth ihren Streit mit Mose herbei. Man hat neuerdings das Hazeroth in dem Brunnen Hadhra widerfinden wollen. v. Raumer S. 39 bemerkt in dieser Beziehung: „Nahe der angegebenen Straße vom Sinai nach Hebron liegt,

etwa

etwa 6 Meilen in grader Linie vom Sinai, der Brunnen Hadhra, in dessen Nähe Dattelbäume und Mauerreste seyn sollen, welche frühere Anpflanzungen einschlossen. Burckhardt vermuthet, dieß Hadhra mit seiner Ummauerung dürfte Hazeroth (d. i. loca septo circumdata) seyn." Für diese Annahme spricht 1. die Übereinstimmung des Namens. 2. Das Passende der Lage. In die Nähe von Hadhra, nach v. Raumer 6 Meilen vom Sinai, nach der genaueren Angabe Robinsons, Reise in Palästina und die angränz. Länder, 1. Bd. S. 249, 18 Stunden, grade in der Richtung, welche die Israeliten einschlugen, müßten wir, auch wenn uns der Name keinen Fingerzeig darböte, nothwendig das Hazeroth, als die zweite Station der Israeliten auf ihrem Zuge vom Berge Sinai, von demselben wahrscheinlich vier Tagereisen entfernt — bis zur ersten Station waren nach Num. 10, 33. drei Tagereisen — setzen. Für die Identität erklärt sich auch Robinson a. a. O. 3. Das Verhältniß zu dem folgenden Puncte Di Sahab. — Der 6te und letzte Punct Di Sahab kommt in der heiligen Schrift sonst weiter nicht vor. Der Name bedeutet Besitzer des Goldes, Fundort desselben, LXX καταχρύσεα, vgl. Gesenius thes. p. 1075. Schon längst hat man dieß Di Sahab identificirt mit Mina el Dsahab oder bloß Dsahab, einem Orte am Aelanitischen Busen grade dem Sinai parallel. In Bezug auf ihn bemerkt Büsching, Erdbeschr. Th. 11 S. 621 nach Montague, Clayton, Shaw: „Mina el Dsahab, d. i. der Goldhafen, in 5. Mose 1, 1. Disahab, d. i. ein Ort, wo Gold ist, ein Hafen, welcher sicher und gut und größer als der vorgenannte, aber nicht so wie derselbige mit Bergen umgeben ist. Hier ist ein sehr alter Brunnen mit gutem Wasser und ein Arabisches Lager. Entweder an diesem Orte oder ungefähr um die Mitte des Weges zwischen demselben und dem Berge Sinai sollen ansehnliche Ruinen einer vormaligen gewesenen Stadt zu sehen seyn."

Burckhardt sagt S. 847. 8. in der Beschreibung der Reise den Meerbusen von Akabah herunter: „In 1½ Stunden erreichten wir Dahab, den größten Haufen von Dattelbäumen, den ich bis dahin an dieser Küste gesehen hatte. Dahab ist wahrscheinlich das Deut. 1, 1. erwähnte Disahab.“ Für die Richtigkeit dieser Annahme spricht, außer der völligen Gleichheit des Namens, das Verhältniß zu dem vorhergehenden Puncte — Hadhra und Dahab folgen ebenso aufeinander, wie Hazeroth u. Di Sahab; identificiren wir beide Puncte, so liegen Pharan, Laban, Hazeroth, Di Sahab in regelmäßiger Folge auf dem Wege von Norden nach Süden — endlich der Umstand, daß das Dsahab grade dem Sinai parallel liegt, dessen Bedeutung sich erst im Folgenden herausstellen wird.

Nach den gegebenen Ortsbestimmungen nun erscheint es als ganz unmöglich mit den meisten Auslegern anzunehmen, daß das: „gegenüber dem Schilfmeere, zwischen Pharan und zwischen Tophel, und Laban und Hazeroth und Di Sahab“ eine nähere Bezeichnung der Örtlichkeit der zweiten Gesetzgebung enthalte, der allgemeineren in dem: „jenseits des Jordan, in der Wüste, in der Arabah,“ coordinirt. Die Arbot Moab lagen nicht dem Schilfmeere gegenüber, dem Arabischen Meerbusen, sondern vielmehr dem todten Meere; sie lagen nicht zwischen Pharan und Tophel, welche beide noch tiefer als das Südende des todten Meeres liegen, das eine westlich von dem Gebirge Seir, das andere östlich, während die Arbot Moabs erst an dem Nordende des todten Meeres beginnen; mit Laban, Hazeroth, Di Sahab, welche uns der Gegend der Arbot Moabs weit entführen, weiß man von dieser Ansicht aus gar nichts anzufangen.

Alle Schwierigkeit dagegen schwindet, sobald man, wie schon die LXX, Aquila, Symmachus und die Vulgata gethan, das „gegenüber dem Schilfmeere“ als nähere Bezeichnung der Arabah nimmt: in der Arabah, welche gegenüber dem Schilf-

meere liegt, zwischen Pharan und zwischen Tophel und Laban und Hazeroth und Di Sahab.

Die Einsenkung nördlich und südlich von dem todten Meere hat einen so entschieden gleichen Character, daß man sie mehrfach, trotz der Unterbrechung durch das todte Meer, die nach dem Berichte der Genesis nicht als eine ursprüngliche zu denken ist, als Ganzes betrachtet und mit demselben Namen bezeichnet hat. So sagt Ebn Beitar bei de Sacy zu Abdollatiph p. 274 von dem todten Meere: Ce lac est entre les deux Gour ou vallées, la vallée de Segor et celle de Jericho, und noch bestimmter wird die Einheit behauptet von Ibn Haukel in Abulfeda tab. Syriae p. 9 ed. Koehler: „Das Ghaur beginnt vom See Genezareth und erstreckt sich von da nach Baisan, von da nach Zoar und Jericho bis zum todten Meere, von da nach Ailah." *) Daß die Arbot Moab des Pentateuch dem Verf. nur als ein einzelner Theil der Arabah in Betracht kommen, welche sich von da weiter über das todte Meer hinaus bis zum Aelanitischen Meerbusen erstreckt, erhellt unwidersprechlich aus Deut. 2, 8., wo der Weg von Kadesch bis nach Elat und Eziongeber längs des Edomitischen Gebirges der Weg der Arabah genannt wird. Auf diese umfassendere Bedeutung der Arabah führt auch die Bezeichnung des todten Meeres als des Meeres der Arabah in Deut. 4, 49. 9, 17., welche als passender erscheint, wenn das todte Meer von der Arabah eingeschlossen war, dieß gleichsam zu ihr gehörte, wie denn früher die Jordansau wirklich einen Theil derselben gebildet hatte, als wenn die Arabah dort aufhörte.

Die Arabah in diesem Umfange genommen war gleichsam das Herz des Terrains, auf welchem die Israeliten sich während

*) Gewöhnlich lassen die Arabischen Geographen das Ghaur nur bis zum Südende des todten Meeres reichen, vgl. den index Geograph. bei Schultens vita Salad. s. v. Algauram.

der ganzen 40 Jahre des Zuges bewegt hatten, der Verbindungscanal zwischen dem Orte der ersten und der zweiten Gesetzgebung. Wegen dieser ihrer Bedeutung wird es als ganz passend erscheinen, daß der Verf. hier eine nähere Bezeichnung derselben gibt, mit der bestimmten Absicht eine Linie zu ziehen, welche die beiden Gesetzgebungen miteinander verbindet.

Die Arabah ist gegenüber dem Schilfmeere; denn sie stößt grade auf dasselbe zu. Sehen wir ab von der Unterbrechung durch das todte Meer, so waren nächst den Arbot Moab, deren Zusammenhang mit der Fortsetzung der Arabah jenseits des todten Meeres hier angedeutet werden soll, Pharan und Tophel die nördlichsten Puncte zu ihren beiden Seiten. Dem Südende lag eigentlich schon Laban parallel, denn dieß lag am Südende des Aelanitischen Busens, dem nach der eigenen Erkl. des Verf. die Arabah gegenüber war. Der Verf. nimmt aber noch Hazeroth und Di Sahab als Puncte, von denen die Arabah an ihrem Südende begränzt wird, hinzu, um den Ort der zweiten Gesetzgebung mit dem der ersten zu verbinden. Diese Absicht, die Linie bis zum Orte der ersten Gesetzgebung zu verlängern, nehmen wir mit um so größerem Rechte an, da in V. 2. unläugbar das Bestreben sich kund gibt, den Ort der ersten Gesetzgebung mit dem der zweiten zu verbinden. Wie in V. 1. Pharan und Di Sahab, so stehen sich in V. 2. Horeb und Kadesch Barnea entgegen. Übrigens war eine solche Verlängerung um so leichter zulässig, da der Meerbusen von Akabah sich durch seine natürliche Beschaffenheit gewissermaßen als eine Fortsetzung der Arabah ankündigt. „Das Ansehen dieses Meerbusens — sagt Burckhardt S. 847 — nebst den Bergen, welche ihn auf beiden Seiten einschließen, erinnerte mich an den See Tiberias und an das todte Meer.“

Nachdem der Verf. also in V. 1. die zweite Gesetzgebung mit der ersten örtlich verbunden, gibt er in V. 2. in den Worten:

„eilf Tagereisen sind vom Berge Horeb längs des Gebirges Seir bis Kadesch Barnea“ die Entfernung zwischen den beiden Puncten an, welche durch die Arabah miteinander verbunden wurden. Kadesch war auf directem Wege gar nicht weit von den Arbot Moab entfernt, nur die Länge des todten Meeres. Mit der Bestimmung der Entfernung des Horeb von Kadesch war daher zugleich ziemlich die Entfernung des Ortes der zweiten Gesetzgebung von dem der ersten bestimmt. Über Kadesch konnte die Bestimmung nicht hinausgehen, denn darauf folgte sogleich das todte Meer. Von Kadesch bis zu den Arbot Moab gab es also keine Tagereisen mehr.

Wie in diesen beiden Versen die beiden Gesetzgebungen miteinander parallelisirt werden, so geschieht dieß auch in C. 28, 69.: „Dieß sind die Worte des Bundes, den der Herr Moses gebot mit den Söhnen Jsrael zu schließen im Lande Moab, außer dem Bunde, den er mit ihnen schloß auf Horeb.“

Das „jenseits des Jordan“ in Deut. 1, 5., was schon in V. 1. dagewesen, wird nur deshalb wiederholt, um daran das nähere: „im Lande Moab“ zu knüpfen, was zur Bestimmung der Localität noch fehlte. Dieß: „im Lande Moab,“ mit dem: „in der Arabah“ in V. 1. zusammengenommen, entspricht dem בערבות מואב, wodurch im Buche Numeri gewöhnlich die Örtlichkeit bezeichnet wird, vgl. über das Verhältniß der Ortsbestimmungen im Buche Numeri zu denen im Deuter. Beitr. Th. 3 S. 399 ff.

Derjenige Theil der Arabah, welcher zunächst an der Nordseite des todten Meeres gelegen war, führte nach seiner westlichen Seite den Namen: die Arbot Jerichos, Jos. 4, 13. 5, 10. u. a. St., nach seiner östlichen den Namen: die Arbot Moabs. Daß die Arabah aber weiter ging, und daß auch noch der übrige Theil des Thales bis zum See Tiberias mit unter dem Namen befaßt wurde, erhellt aus Jos. 12, 3. 8.

Die Gegend, welche den Namen Arbot Moab führt, befand sich bei der Ankunft der Israeliten im Besitze der Amoriter, und wurde ihrem Könige Sihon von den Israeliten entrissen. Früher aber hatte sie den Moabitern angehört, die einen bedeutenden Theil ihres Gebietes an die Amoriter verloren hatten. Daß dieß erst kurz vor der Ankunft Israels geschehen war, erhellt aus Num. 21, 26—30., wonach Sihon selbst den Moabitern das Land bis zum Arnon abgenommen. Mit dieser Neuheit des Amoritischen Besitzes stimmt der noch an den früheren Moabitischen erinnernde Name trefflich überein. Dieser Name führt uns durch seine Beschaffenheit selbst auf das Mosaische Zeitalter. Es ist von vornherein kaum denkbar, daß er sich lange über dasselbe hinaus erhalten haben sollte. Und was uns schon die Beschaffenheit des Namens selbst sagt, das bestätigt uns die Untersuchung über den Gebrauch desselben. Außer dem Pent. kommt er nur noch in der St. Jos. 13, 32. vor, und auch in dieser nicht selbstständig, sondern aus dem Pent. entlehnt, so daß wir aus ihr nicht einmal auf ein Fortbestehen des Namens in dem Zeitalter Josuas schließen können. Es ist in ihr von einer im Pent. erzählten Begebenheit, der Vertheilung des transjordanensischen Landes unter die 2½ Stämme die Rede, und der Verf. bedient sich der ganzen im Buche Numeri stehend vorkommenden Formel, בְּעַרְבוֹת מוֹאָב מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵיחוֹ, so daß an einen selbstständigen Gebrauch der Benennung ערבות מואב bei ihm nicht gedacht werden kann. Mit vollem Rechte läßt sich daher der Gebrauch des Namens Arbot Moab als Beweis für die den Begebenheiten gleichzeitige Abfassung des Pentateuch geltend machen.

Wir wollen uns hier noch mit Ableitung und Bedeutung des Namens Arabah beschäftigen. Es liegt am Tage, daß man wohl Grund hat, in dieser Beziehung eine neue Bahn aufzusuchen. Denn die gangbare, zuletzt noch von Gesenius in dem

thes. vertheidigte Annahme, daß das ערבה ursprünglich Wüste bedeute, und dann, mit dem Artikel, als Bezeichnung einer bestimmten Wüste gebraucht worden sey, hat in der Vergleichung des Äthiopischen ዐበረ sterilis fuit, auf der sie allein beruht, eine sehr schwache Stütze, da das Äthiopische unter allen Semitischen Dialecten dem Hebräischen am fernsten liegt, und zudem dort nicht das ערב, sondern das עבר die gewünschte Bedeutung hat. Sobald sich irgend eine Ableitung darbietet, die auf den Hebräischen Sprachgebrauch fußt, kann von dieser nicht mehr die Rede seyn. Die von Credner in den Stud. und Crit. 1832 S. 798 ff. versuchte neue Ableitung, ist von Gesenius mit zureichenden Gründen verworfen worden. Das Terrain, dessen wir uns zu bemächtigen suchen, ist also als ein vacantes zu betrachten.

Wenn wir die zu gebende Ableitung als neu bezeichneten, so ist dieß nur im Verhältniß zu dem jetzt Gangbaren zu verstehen. Wir beabsichtigen nur eine Erneuerung der ältesten unter allen Erklärungen. Die LXX, denen sich Theodotion anschließt, geben in unserer St. (ἐπὶ δυσμῶν Μωάβ), in Deut. 1, 1. (πρὸς δυσμαῖς πλησίον τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης) und anderwärts, im Ganzen in 13 St., zwölfmahl im Pent., und einmahl in den Psalmen, das ערבה durch δυσμαὶ wieder, in 1. Sam. 23, 24. durch ἑσπέρα. Sie brachten es also in Zusammenhang mit עֶרֶב, Sonnenuntergang, Abend, מַעֲרָב, occidens, regio occidentalis. Folgt man dieser Ableitung, so muß angenommen werden, daß das ערבה ursprünglich eine bestimmte Gegend bezeichnete, und später auf diejenigen übertragen wurde, die ihr in einer ihrer Hauptbeschaffenheiten (Laborde S. 200 der Londoner Ausg. sagt: „Wady Arabah, eine lange Sandebene, geht herab von dem todten zu dem rothen Meere in einer regelmäßigen und fortgesetzten Richtung") gleich waren, während es an sich weder die Bedeutung der Ebenheit hat, noch

die der Unfruchtbarkeit. Für die Arabah nun ist nach ihrem unteren und Haupttheile, der namentlich im Pent. als solcher erscheint, in dem von einer Ausdehnung der Arabah über die Arbot Moab hinaus noch nicht die Rede ist, die so gedeutete Bezeichnung höchst passend. Die Arabische Wüste, von deren Bewohnern selbst die Benennung ausgegangen seyn muß, nicht von den Israeliten, wie dieß daraus hervorgeht, daß sie noch jetzt unter den Bewohnern der Wüste fortbesteht, wird durch das Edomitische Gebirge in zwei Hälften getheilt, und es ist natürlich, daß diejenige Parthie, welche westlich von diesem Gebirge sich zunächst an dasselbe anschloß, den Namen des Westlandes erhielt.

Bestätigung erhält diese Ableitung dadurch, daß auch der verwandte Name Arabiens und der Araber, עֲרָב und עֲרָבִי, am natürlichsten von עֶרֶב, Sonnenuntergang, abgeleitet wird. Gegen die von Gesenius u. A. versuchte Ableitung von ערב, angeblich sterilis fuit, spricht, was wir schon gegen die Ableitung des ערבה von dems. Verbo einwandten. Dazu kommt, daß weder bei dieser, noch bei allen andern Ableitungen außer der unsrigen die Thatsache, daß diese Benennungen sich in den ältesten Schriften nicht finden, namentlich nicht im Pentateuch — ein Umstand, der denjenigen, die seine späte Abfassung behaupten, eine nicht geringe Schwierigkeit bereitet — sich auf einen Grund zurückführen läßt. Von unserer Ableitung aus läßt sich diese Thatsache leicht erklären. Der Name Arabien, das Westland, der zuerst bei Jesaias sich findet, konnte erst aufkommen nach dem Entstehen der großen Asiatischen Reiche, in deren Gebiete er entstanden seyn muß, und deren Ansehen ihm Geltung verschaffte. Für diese Entstehung desselben spricht, daß der Name im A. T. immer nicht Arabien in seinem ganzen Umfange bezeichnet, sondern nur denjenigen Theile desselben, der die unmittelbare westliche Umgebung jener Asiatischen Reiche bildete. Dazu

kommt noch die Analogie anderer Bezeichnungen der Araber, welche ebenfalls von der Himmelsgegend entnommen sind. Genau analog, nur mit dem einen Unterschiede, daß hier der Standpunct bei der Namengebung in Palästina genommen ist, ist die Bezeichnung Arabiens, und zwar genau desselben Arabiens, welches später durch Arab, Westland, bezeichnet wurde, durch Ostland, אֶרֶץ קֶדֶם, seiner Bewohner durch Söhne des Ostens, in Gen. 25, 16. 29, 1. Richt. 6, 3. 33. 7, 12. 8, 10. 11. Die spätere Bezeichnung des früheren Ostlandes durch Westland, im Munde derjenigen selbst, denen die Gegend im Osten lag und von denen die Benennung Ostland ausgegangen, kann nicht mehr befremden, als der Gebrauch des עֵבֶר הַנָּהָר, jenseits des Stromes, von der Gegend, die vom Standpuncte des Verf. aus diesseits des Jordan war, im Buche Esra, vgl. Beitr. 3 S. 315, während vor der Obermacht der Asiatischen Reiche die Gegend, die von Palästina aus jenseits des Euphrat lag, als עבר הנהר bezeichnet wurde, vgl. Jos. 24, 2. 3., Jes. 7, 20., Gesen. thes. p. 986. Von der Himmelsgegend ist auch der spätere Name der Araber, Saracenen, d. h. die Oestlichen, entnommen, vgl. Pococke specimen p. 35. Ganz analog dem Namen der Araber nach unserer Ableitung ist der Arabische Name der Bewohner Mauritaniens, Mogrebinen, Occidentalen, vgl. Poc. ebendas. Der Einwand, den man gegen unsere Erkl. erheben könnte, daß der Name bei den Arabern selbst einheimisch sey, ist von keiner Bedeutung. Ist doch auch der Name der Hebräer bei den Israeliten selbst einheimisch geworden, obgleich er ursprünglich von den Kananitern ausgegangen. Auch das wird man nicht einwenden dürfen, daß der Name der Araber im Arabischen mit ع, die Bezeichnung des Sonnenunterganges mit غ geschrieben werde. Denn die Differenz zwischen ع und غ ist keine ursprüngliche, vgl. Ewald gr. Ar. 1 p. 27. Übrigens hat schon Huetius, de situ Para-

disi c. 3 § 1 behauptet, daß der Name Arabien a' situ occidentali entnommen sey.

Soviel über die Arbot Moab in dem Eingange des Abschnittes. Wenden wir uns jetzt zu den geograph. Beziehungen welche in diesem selbst vorkommen.

Der erste zu bestimmende Punct ist die Stadt Moabs, in Beziehung auf C. 22, 36.: „Und es hörte Balak, daß Bileam kam, und ging ihm entgegen zu der Stadt Moabs, an der Arnon-Gränze, welcher (der Arnon) am Ende der Moabitischen Gränze ist."

Daß die Stadt Moabs hier identisch ist mit dem anderwärts vorkommenden Ar, ohne weiteren Beisatz, Ar Moab, und dem späteren Areopolis, unterliegt keinem Zweifel und wird allgemein zugestanden, vgl. z. B. Gesenius thes. s. v.

Aus unserer Stelle ersehen wir, daß diese Stadt hart an der Gränze des Moabitischen Gebietes lag, und zwar an der Nordgränze, da diese durch den Arnon, den heutigen Modscheb gebildet wird. Dasselbe erhellt auch aus Deut. 2, 36.: „von Aroer, welches am Rande des Arnonthales, und der Stadt, welche im Thale (אֲשֶׁר בַּנַּחַל), war keine Ortschaft, welche uns zu hoch war, alles gab der Herr unser Gott vor uns." Die Stadt, welche unmittelbar am Arnon, im Thale desselben lag, wird hier Aroer in der Nähe des Arnon entgegengesetzt. Die Stadt im Arnonthale kann hier keine andere seyn, als die, an welche jeder zunächst dachte, weil sie den Namen Stadt führte. Daß Ar unmittelbar an der Moabitischen Gränze lag, erhellt hier nicht bloß daraus, daß sie als im Thale des Arnon gelegen bezeichnet wird, der immer als die Moabitisch-Amoritische und Israelitische Gränze erscheint (vgl. bes. Deut 3, 16.: „und den Rubenitern und Gaditern gab ich von Gilead und bis zum Thale des Arnon, zur Mitte des Thales, welches die Gränze bildet" — über das וּגְבוּל Ges. thes. p. 394 —, wonach die

nördliche Hälfte des Arnonthales, das nördliche Ufer des Arnon schon zum Amoritisch-Israelitischen Gebiete gehörte): sondern auch daraus, daß diese Stadt als der terminus a quo der Israelitischen Eroberungen bezeichnet wird, was voraussetzt, daß sie hart an der Gränze lag. Auf dasselbe Resultat führen auch die St. Jos. 13, 9. 16.: „Und es war ihnen (den Söhnen Rubens) die Gränze von Aroer, welches am Rande des Thales Arnon, und der Stadt, welche in der Mitte des Thales.“ Auch hier steht Ar, als der exclusivische terminus a quo der Israelitischen Besitzungen, Aroer als dem inclusivischen entgegen.

Näheren Aufschluß über die Localität gewährt uns noch Num. 21, 14.: „darum heißt es in dem Buche der Kriege des Herrn: Vaheb (nahm Jehovah ein) im Sturme und die Bäche des Arnon. Und die Ergießung der Bäche (die Orte, von wo sie herabkommen), die sich wendet dahin, wo Ar bewohnt wird und sich lehnet an die Gränze Moabs.“ (Vgl. die Rechtfertigung der gegebenen Übers. in Th. 3 der Beitr. S. 225.) Danach lag Ar 1. an der Nordgränze des Moabitischen Gebietes. Denn dem Lande jenseits dieser, dem Amoritischen Gebiete, gehören die Eroberungen der Kinder Israel an, von denen in d. St. die Rede ist. 2. Speciell da, wo der Arnon die Gewässer mehrerer anderer Bäche aufnimmt. Dieß letztere Merkmal führt uns zu einer genauen Bestimmung der Lage der Stadt Moabs. Sie muß hienach an dem Zusammenfluß des Arnon oder Modscheb und des Nahaliel oder Ledschum (der Beweis für die Identität beider wird später geführt werden) gelegen haben. Unter den Bächen des Arnon nämlich, deren Gebiet sich bis nach Ar erstreckt, kann nur der Ledschum mit seinen Nebenbächen verstanden werden, vgl. Burckhardt S. 635 der deutschen Übers.: „Die Hauptquelle des Modscheb ist nicht weit von Katrane —— Etwa eine Stunde östlich von der Brücke nimmt er die Gewässer des Ledschum auf, der von N. O. in einem

tiefen Bette herkommt. Der Ledschum nimmt den kleinen Bach Seil el Mekhreys, dann den Balua auf." Weiter östlich findet sich ein solcher Complexus von Bächen gar nicht. Zudem wird im Folgenden der Nahaliel oder Ledschum ausdrücklich genannt. Die Israeliten ziehen, nachdem sie an die Nordseite des Arnon gelangt sind, zuerst nach Beer, von da, die Wüste verlassend nach Matthanah, wahrscheinlich Tedun, nahe an der Quelle des Ledschum, dann kommen sie zum Ledschum oder Nahaliel selbst, und so wird die Gegend der Arnonsbäche von ihnen eingenommen.

Hienach nun lag die Stadt Moabs sicher an der Stelle, welche Burckhardt S. 636 beschreibt, und an der auch er, jedoch zweifelnd, Areopolis sucht: „Bei dem Zusammenflusse des Ledschum und des Modscheb zeigte sich ein schöner Wiesengrund, in dessen Mitte ein Hügel mit einigen Ruinen steht. Indem wir die südliche Anhöhe, die sich vom Modscheb erhebt, hinaufstiegen, kamen wir auf einer graden Strecke, etwa fünf Minuten von der Brücke, vor den Ruinen eines kleinen Kastells vorüber, von welchem nur die Fundamente übrig sind. — — Unweit der Ruine ist ein Wasserbehälter, welcher vom Ledschum (?) aus durch einen Canal gefüllt wird. Vielleicht ist dieß die Gegend, wo das alte Areopolis lag."

Zu dieser Bestimmung paßt auch Num. 21, 28., wo Ar im Parallelismus steht mit den „Höhen des Arnon." Die Beschreibung, welche Eusebius und Hieronymus, nach denen Areopolis die Gränze von Moab bildete, von einem Felsthale im Nordeu dieser Stadt machen (s. v. Ἀρνῶν): δείκνυται εἰς ἔτι νῦν τόπος φαραγγώδης σφόδρα χαλεπὸς ὁ Ἀρνῶν ὀνομαζόμενος παρατείνων ἐπὶ τὰ βόρεια τῆς Ἀρεοπόλεως, ἐν ᾧ καὶ φρούρια πανταχόθεν φυλάττει στρατιωτικὰ, διὰ φοβερὸν τοῦ τόπου (vgl. Reland Pal. 1 S. 358. 495) paßt ganz auf das „fürchterliche wilde und tiefe Felsthal, in welchem der Modscheb

in einem engen Bette fließt," zu dem Seetzen nach S. 432 auf der Reise von Diban aus südlich gelangte, was also grade nördlich von dem Puncte gelegen seyn muß, dem wir Areopolis zugewiesen haben.

Die angegebene Lage der Stadt Moabs erscheint um so passender, da hier, nahe dem Orte, wo noch jetzt der Arnon am meisten übergangen wird, eine wichtige militärische Position ist. „Ist es zu verwundern — sagt Ritter, Erdk. Th. 2 S. 369 der 1. Ausg. — wenn eine solche militärische Position, wie die des Arnon, von jeher für sehr wichtig gehalten ward. Unter den Römischen und Griechischen Imperatoren waren hier auf allen Seiten Römische castra vertheilt. — — Deren Vernachlässigung bahnte hier den Heeren Muhammeds und seiner Nachfolger die ersten Siege, und welche Mühe gaben sich nicht die Heere der Kreuzfahrer hier neue Castelle und Burgen zu erbauen."

Kaum zu begreifen ist es, wie der sorgfältige v. Raumer, Palästina S. 263, sagen kann: „Ar, Ar Moab, Rabbath Moab — nahe dem Arnon. — Später Areopolis. — Jetzt Rabba (Burckh.)" Das jetzige Rabba liegt ja eben nicht „nahe dem Arnon" sondern wenigstens 6 Stunden von ihm entfernt, zwischen dem Arnon (Modscheb) und Karrak, vgl. Burckh. S. 640. Wenn nach dem Vorgange von Seetzen, Burckh. das Rabba mit Rabbath Moabs identificirt, so thut er dieß nur, indem er Rabbath Moabs von Areopolis unterscheidet, mit welchem Rechte, das wollen wir hier nicht untersuchen. Sobald man Areopolis und Rabbath Moab identificirt, muß man das jetzige Rabba ganz aus dem Spiele lassen. Dieselbe Vereinigung des Unvereinbaren findet sich übrigens auch bei Gesenius in dem thes. p. 1005 und auf der Charte zu Robinsons Reise.

Der zweite zu bestimmende Punct ist, da über das

Kirjath Chuzot, in C. 22, 39. sich nichts ausmachen läßt, Bamoth Baal, vgl. C. 22, 41.: „Und es geschah am Morgen, da nahm Balak Bileam und führte ihn auf Bamoth Baal (die Höhen Baals), und er sah von dort das Ende des Volkes." Die nähere Bestimmung von Bamoth Baal muß von Num. 21, 20. ausgehen, wo das ohne Zweifel mit ihm identische Bamoth als Station der Israeliten auf dem Zuge aus der östlichen Wüste in die Arbot Moab erscheint. Diese St. kann aber nur dann gehörig benutzt werden, wenn vorher die richtige Ansicht über den ganzen Abschn., dem sie angehört, festgestellt worden.

In Num. 21, 18—20. wird zuerst eine Übersicht gegeben über die Stationen der Israeliten auf dem Zuge von der Wüste zu den Arbot Moab. Dann folgt in V. 21—31. eine historische Ausführung. Daß jene Erzählung als solche zu betrachten ist, nicht etwa die Fortsetzung von V. 18—20. bildet, erhellt 1. aus dem „von der Wüste nach Matthanah" in V. 18. Danach lag schon die erste unter den in V. 18—20. erwähnten Stationen nicht mehr in der Wüste, sondern in dem bebauten Lande. Aus der Wüste aber schickte Israel noch Boten an Sihon, den König der Amoriter, um von ihm friedlichen Durchzug zu verlangen, ehe es sein Land betrat, V. 21, vgl. auch Deut. 2, 26.: „und ich sandte Boten aus der Wüste Kedemoth an Sihon." In die Wüste nach Jahzah zog Sihon nach V. 23. Israel entgegen. Übrigens bildet das: von der Wüste nach Matthanah, einen Gegensatz gegen das vorhergehende, vgl. V. 11.: Ijje Abarim in der Wüste, V. 13.: jenseits des Arnon, welcher in der Wüste. 2. Die genannten Stationen liegen zum Theil erweislich im Amoritischen Gebiete. Daß Nahaliel nicht mehr in der Wüste liegen kann, zeigt schon der Name. Völlig ohne Zweifel ist dasselbe der Fall bei dem Thale, „welches im Gefilde Moabs, oben auf dem Pisgah und sieht über die Wüste."

In V. 31.: „und Israel saß im Lande der Amoriter" ist die Erzählung da wieder angelangt, wo sie in V. 20. durch eine weitere Ausführung unterbrochen worden war.

Hienach nun gestaltet sich die Ansicht von dem Zuge der Israeliten so: nachdem die Macht Sihons in der Feldschlacht gebrochen worden, bewegte sich das Hauptlager der Israeliten, die Wüste verlassend, nach Westen über Matthanah, Nahaliel und Bamoth zu dem Thale, welches im Gefilde Moab u. s. w. Durch einzelne von diesen Stationen ausgesandte Heeresabtheilungen wurde das ganze Land Sihons erobert, zuletzt durch einen Kriegeszug aus dem Thale, welches im Gefilde Moabs u. s. w. gegen Jaeser und seine Umgegend, vgl. V. 32. Dann wurde aus diesem Standquartier der Israeliten der Zug gegen Og unternommen. Nach der Rückkehr der Expedition brachen die Israeliten aus ihrem Standquartier am Gebirge Pisgah auf und lagerten sich in den Arbot Moab.

Soviel nun ist durch das bisherige außer Zweifel gesetzt worden, daß Bamoth oder Bamoth Baal schon in dem Amoritisch-Moabitischen Gebiete, dem Reiche Sihons lag, dem ja alle in V. 18—20. aufgeführten Stationen angehörten. Eine nähere Bestimmung ergiebt sich aus der Thatsache, daß Bamoth zwischen Nahaliel und das Thal, welches im Gefilde Moabs u. s. w. gesetzt wird. Um diese Bestimmung zu gewinnen, müssen wir die beiden Puncte, in deren Mitte Bamoth liegt, zu bestimmen suchen.

Nahaliel, der Bach Gottes, wird von Burckhardt S. 632 mit dem Vale identificirt. Dagegen spricht aber nicht nur, daß, wie Burckhardt selbst bemerkt, dieser Name den Arabern unbekannt ist, sondern auch das Unpassende der Lage. Die Israeliten kamen von Nahaliel nach Bamoth, Bamoth liegt, wie sich später zeigen wird, in der Gegend von Dibon, der Vale aber fließt nördlich von Dibon, so daß also die Israe-

liten eher nach Dibon gelangen mußten, als sie zum Bale gelangten. Nahaliel ist vielmehr offenbar der Ledschum. Dafür spricht 1. der Name. Dieser hat sich noch jetzt erhalten. Burckhardt sagt S. 635: „Etwa eine Stunde östlich von der Brücke nimmt er (der Modscheb) die Gewässer des Ledschum auf, der von Norden aus einem tiefen Bette herkommt. Der Ledschum nimmt den kleinen Bach Seil el Mekhreys, dann den Balua auf, und heißt nun النخيلة." 2. Die Lage. Identificiren wir den Nahaliel mit dem Ledschum, so bewegt sich der Zug von Jahzah *) oder Beer Elim in grader nordwestlicher Richtung bis in die Arbot Moab. Er geht von Beer über Matthanah — vielleicht das von Burckhardt S. 635 („nahe bei der Quelle des Ledschum findet sich der in Trümmern liegende Ort Tedun") erwähnte Tedun **) — nach Nahaliel oder Ledschum, von da nach Dibon und Bamoth, dann Almon Diblataim, dann vor Nebo, endlich Arbot Moab.

Der zweite zum Behufe der Feststellung der Lage von Bamoth Baal zu bestimmende Punct ist das „Thal, welches im Felde Moabs ist, oben auf dem Pisgah und herabsieht auf die Wüste." Das Feld Moabs ist die Hochebene, welche v. Raumer S. 70 beschreibt: „Mittagwärts von Rabbath Ammon bis zum Arnon ist meist eine Hochebene, welche zum Theil, wie z. B. in der Umgegend von Elale, weit und breit baumlos, aber mit Ruinen zerstörter Städte bedeckt ist. Morgenwärts verläuft sich diese Hochebene in die Wüste Arabiens und abendwärts fällt

*) Jahzah ist auf der Grimmschen Charte zu weit nördlich gesetzt. Der Zug der Israeliten von da nach den Arbot Moab läßt sich von dieser Bestimmung aus nicht begreifen. Es kann nur wenig höher gelegen haben, als das Beer Elim auf der Grimmschen Charte.

**) Nach der Angabe des Eusebius (vgl. Reland p. 495) lag Matthanah im Arnonthale, 12 Milliarien östlich von Medebah. Diese beiden Bestimmungen widersprechen sich. Es scheint, daß östlich durch ein Versehen für südlich gesetzt ist. Dann passen die beiden Angaben zu einander.

fällt sie gegen den Jordan ab." Es ist identisch mit der „Ebene von Medebah bis Dibon" in Jos. 13, 9., vgl. das: „die ganze Ebene bis Medebah" in V. 16, das „Hesbon und alle ihre Städte, welche in der Ebene," in V. 21., das „alle Städte der Ebene" in Deut. 3, 10. Characteristisch für den Pent. ist, daß diese Ebene in ihm noch das „Feld Moabs" heißt, was auf eine Zeit hinführt, in der das Gedächtniß der früheren Besitzer noch nicht erloschen war. Daß das bezeichnete Thal in dem Gefilde Moabs, welches Gesenius in dem thes. p. 28 sehr irrthümlich mit dem Thale Bethpeor gegenüber identificirt *) in der Nähe von Hesbon, westlich von demselben, zu suchen sey, wird aus den späteren Erörterungen hervorgehen.

Bei der näheren Bestimmung der Stelle, welche Bamoth Baal zwischen den beiden genannten Puncten einnahm, leitet uns die Stelle Jos. 13, 17., wo unter den Städten Rubens Bamoth Baal unmittelbar mit Dibon zusammen genannt wird, in Verbindung mit dem Umstande, daß in Num. 33 Bamoth Baal ausgelassen, Dibon aber genannt wird. **) Die Lage von Dibon aber ist durch die neueren Reisenden genau bestimmt worden. Seetzen S. 431 sagt: „am folgenden Tage passirten

*) Das Thal Bethpeor gegenüber lag in den Arbot Moabs; denn dort war der Ort der zweiten Gesetzgebung, vgl. Deut. 4, 46. In unserem Thale dagegen waren die Israeliten gelagert, ehe sie in die Arbot Moabs gelangten, vgl. Num. 21, 20. mit 22, 1. Gegen die Identificirung spricht auch das: „im Felde Moabs" im Gegensatze gegen die „Arbot Moabs."

**) Das Stationenverzeichniß in Num. 33 ist hier sehr kurz, eben weil der Verf. in C. 21 in Bezug auf die Stationen schon verhältnißmäßig genauer gewesen war, als in den früheren Parthien. Beer, Matthanah, Nahaliel werden ausgelassen. Statt Bamoth wird genauer Dibon genannt, grade so wie dieselbe Station das eine Mahl nach dem in der Arabah belegenen Moserah, das andere Mahl nach dem Berge Hor benannt wird, vgl. Beitr. Th. 3 S. 430. Zwischen Bamoth-Dibon und dem Lagerplatze auf dem Pisgah vor dem Nebo wird in Num. 33 noch eine Station nachgetragen, Almon Diblathaim, welches auf der Grimmschen Charte völlig falsch östlich von Dibon gesetzt wird.

wir das kleine Flüßchen oder den Bach Alvale, welcher in einem felsigen Bette fließt, und sich in den todten See ergießt. — Drittehalb Stunden weiter (nach Süden) erreichten wir die Ruinen von Diban. Eine herrliche Ebene umgibt die vormalige Stadt." Burckhardt S. 632: „In 6½ Stunde (zwei St. von dem Berge an der Südseite des Vale) erreichten wir die Ufer des Wady Modscheb, des Arnon der heil. Schrift. Als ich noch ungefähr eine Stunde weit vom Modscheb war, zeigte man mir nordöstlich von uns, in einer niedrigen Ebene von Kura, die Ruinen von Diban, dem alten Dibon." *)

Daß Bamoth Baal in der Nähe von Dibon lag, wird auch bestätigt durch Jes. 15, 2.: „Es steigen Habbajit und Dibon auf die Höhen (הבמות) um zu weinen, auf Nebo und auf Medebah heulet Moab." Die einfache und natürliche Übers. der ersten Vershälfte, und die Annahme, daß Habbajit in ihr = Beth Baal Meon, Habbamoth = Bamoth Baal, wird bestätigt durch Jos. 13, 17., wo die drei Orte ebenfalls verbunden erscheinen: Dibon und Bamoth Baal und Beth Baal Meon.

Bamoth Baal ist aller Wahrscheinlichkeit nach eben jener schon erwähnte Berg auf der Südseite des Vale, ungefähr eine

---

*) Dibon kommt als von den Israeliten eroberte Stadt des Amoritischen Gebietes auch in Num. 21, 30. vor. Das in Num. 33, 45. als Station der Israeliten erwähnte Dibon Gad wird von dem Onom. fälschlich von dem Dibon unterschieden, welches nach Num. 32, 34. von den Gaditern befestigt wurde: Dibon in solitudine, castra filiorum Israel. Est autem et alia Dibon praegrandis juxta Arnonem, quae in partem venit tribus Gad (aus der Befestigung schließt das On. fälschlich auf den Besitz). Offenbar ist Dibon Gad in Num. 33 s. v. a. Dibon, das nach dem vorherg., Num. 32 von den Gaditern befestigt wurde. Übrigens ist die Bezeichnung Dibon Gad characteristisch für die Mosaische Zeit. In der späteren ist sie unerklärlich. Als Besitzthum fiel Dibon nicht den Gaditern zu, sondern den Rubenitern, vgl. Jos. 13, 9. 17. Auch Aroer wurde nach Num. 32, 34. von den Gaditern befestigt, obgleich es im Gebiete der Söhne Rubens, und zwar in dem südlichsten Theile desselben lag, vgl. Jos. 13, 16.

Stunde von Dibon entfernt, auf dessen Gipfel sich eine sehr schöne Ebene befindet, und über den Burckhardt S. 632 zu vergleichen ist.

Zu dieser Feststellung der Lage von Bamoth Baal stimmt auch die Angabe des Onom., daß dasselbe im Arnongebiete gelegen war (civitas Amorrhaeorum in Arnona, quam possederunt filii Ruben).

Der dritte zu bestimmende Punct in der Geschichte Bileams ist das Feld der Wächter, oben auf dem Pisgah, vgl. C. 23, 14. 15.: „Und Balak sprach zu ihm: komme mit mir an einen andern Ort, von wo du es sehen wirst, nur sein Ende wirst du sehen, und ganz wirst du es nicht sehen, und verfluche es mir von dort. Und er nahm ihn zum Felde der Wächter, oben auf dem Pisgah."

Das „Feld der Wächter oben auf dem Pisgah" entspricht offenbar in der Hauptsache dem „Thale, welches im Felde Moabs liegt, oben auf dem Pisgah und blickt über die Wüste," welches in Num. 21, 20. als die letzte Station der Israeliten vor dem Arbot Moab genannt wird, ebenso dem Lagerplatze „in dem Gebirge Abarim vor dem Nebo," welcher in Num. 33, 47. als der letzte vor dem in den Arbot Moab vorkommt. Denn der Berg Nebo wird in Deut. 34, 1.: „und Moses stieg aus den Arbot Moab auf den Berg Nebo, oben auf dem Pisgah, welcher im Angesichte Jericho's," als ein einzelner Theil des Gebirges Pisgah bezeichnet und zwar der höchste Punct desselben, welches wiederum ein einzelner Theil des Gebirges Abarim ist.

Es kommt also alles darauf an, daß wir die Lage des Berges Nebo bestimmen. Denn wenn auch das Feld der Wächter nicht grade auf ihm zu suchen ist — denn das: oben auf dem Pisgah braucht nicht grade die höchste Höhe desselben zu bezeichnen — so muß es doch in seiner Nähe gelegen gewesen seyn.

Nach dem Vorgange Seetzens (S. 431) und Burckhardts *) nun wird der Nebo von den Neueren fast einstimmig **) mit dem Dschebel Attarus, in der Nähe des Baches Zerka Maïn, ungefähr in der Mitte zwischen dem Arnon (Modscheb) und dem Nordende des todten Meeres, identificirt.

Diese Ansicht hat, wenn man näher zusieht, durchaus nichts für sich, sondern erscheint als völlig aus der Luft gegriffen. Denn was Burckhardt anführt: es ist dieß der höchste Punct der Umgegend, erscheint nur unter der unbegründeten Voraussetzung als bedeutsam, daß jedenfalls ungefähr in dieser Gegend der Nebo gesucht werden müsse.

Dagegen aber erhebt sich eine so bedeutende Anzahl zum Theil entscheidender Gründe, daß man kaum begreift, wie eine so handgreiflich falsche Annahme sich zu allgemeiner Geltung erheben konnte. 1. Der Name Attarus spricht dagegen. Dieß ist offenbar das Ataroth der heil. Schrift. Dieß wird aber nirgends zu dem Nebo in eine nähere Beziehung gesetzt, wie eine solche von Gesenius zu Burckhardt S. 1063 angenommen wird: „vielleicht ist der Name von der dabei gelegenen Stadt עטרות 4. Mos. 32, 3. hergenommen.“ Vielmehr erscheint in Num. 32, 3. Ataroth mit Dibon verbunden und von Nebo durch sechs Namen getrennt. In V. 34. wird Ataroth ebenfalls mit Dibon verbunden, unter den Städten, welche die Söhne Gads

*) Dieser sagt S. 632: „nachdem wir durch den Fluß (Zerka Maïn) gegangen, stiegen wir die steile Seite des Berges Humah hinan, auf dessen Spitze wir den Gipfel von Dschebel Attarus ungefähr eine halbe Stunde weit zu unserer Rechten erblickten. Es ist dieß der höchste Punct der Umgegend und scheint der in der heiligen Schrift erwähnte Berg Nebo zu seyn. Auf dem Gipfel ist ein von einem sehr großen wilden Pistazienbaume überschatteter Steinhaufe.“

**) Nur v. Raumer hat in den add. et corrig. der zweiten Aufl. S. 462 einen Zweifel kurz angedeutet: „der Attarus dürfte von Burckhardt irrig für den Nebo gehalten worden seyn, da letzterer Berg ja Jericho gegenüber liegt, der Attarus nicht.“

bauten, dagegen wird Nebo in V. 38. unter den Orten genannt, welche die Rubeniter befestigten. *) So gewiß es also ist, daß man in dem Attarus, Ataroth aufgefunden hat — Attarus und Diban gehören eben so zusammen wie Ataroth und Dibon — so gewiß ist es auch, daß Attarus mit dem Nebo nichts zu schaffen hat. 2. Der Nebo lag nach Deut. 32, 49.: „steige auf dieß Gebirge Abarim, den Berg Nebo, welcher im Lande Moab, welcher Jericho im Angesichte und stehe das Land Kanaan, welches ich gebe den Kindern Israel zum Besitzthum" und 34, 1., im Angesichte von Jericho. Dieß paßt durchaus nicht auf den Berg Attarus, der bei weitem südlicher liegt als Jericho. 3. In Num. 32, 3. nennen die Söhne Rubens und Gads in der Aufzählung mehrerer Hauptpuncte in dem eroberten Amoritisch-Moabitischen Gebiete dieselben in folgender Ordnung: Ataroth und Dibon und Jaeser und Nimrah, und Hesbon und Elale und Sebam und Nebo und Beon. In Num. 32, 34—38. heißt es: „Und die Söhne Gads bauten (d. h. befestigten) Dibon und Ataroth und Aroer. Und Atroth Schophan und Jaeser und Jogbah. Und Beth Nimrah und Beth Haran. — — Und die Söhne Rubens bauten Hesbon und Elale und Kirjathaim. Und Nebo und Baal Meon und Sibmah." a. Auffallen muß es hier zuvörderst, daß die Orte, in deren Mitte Nebo an beiden Stellen steht, sich alle in geringer Entfernung (die weiteste ist ½ St.) um Hesbon gruppiren, welches die Reihe eröffnet. Es läßt sich nicht denken, daß Nebo allein aus diesem Kreise heraustreten sollte, wie dieß der Fall ist, sobald man es mit Attarus identificirt. In Bezug auf Elale bemerkt v. Raumer. S. 254: „El Ale, M. p. von Hesbon, Onom., jetzt El Al, nach Seetzen und Burckhardt ½ St.

---

*) Eine Stadt Nebo läßt sich nicht aus d. St. erweisen, wie Gesenius, zuletzt in dem thes., meint.

von Hesbon, d. i. Höhe, da es auf einer Höhe liegt, von der man das ganze südliche Belka überblickt." In Bezug auf Sebam, oder Sibmah, heißt es ebendas. S. 258: „Sibma, 500 Schritte von Hesbon, Hieron. zu Jes. 16, 8." Beon ist wahrscheinlich mit Baal Meon identisch, was an der zweiten St. unmittelbar auf Nebo folgt, vgl. v. Raumer S. 250, und in Bezug auf das Burckhardt S. 624 bemerkt: „Etwa ¾ St. S. O. von Hesban finden sich die Ruinen von Myun, dem alten Baal Meon" (wohl zu unterscheiden von Maein in der Nähe des Attarus). In Bezug auf Kirjathaim endlich, das in dem Onom. fälschlich mit Kirioth identificirt wird, sagt ders. S. 626: „Ungefähr eine halbe Stunde westlich von Madebah (also ungefähr ¼ St. von Hesbon) liegen die Ruinen von El Teym, vielleicht das Kirjathaim der heil. Schrift." b. Nebo von seinen Umgebungen zu trennen, erlaubt die erste St. um so weniger, je deutlicher es ist, daß in ihr die Orte überhaupt nach einer bestimmten Anordnung aufgezählt werden, so daß es nicht zufällig seyn kann, daß das Nebo grade inmitten der Orte erscheint, welche die Umgebung von Hesbon bilden. Die genannten Orte zerfallen in drei Parthien: zuerst zwei Orte im Süden des eroberten Amoritischen Gebietes, Ataroth und Dibon, dann zwei Orte in der Nähe der nördlichen Gränze, Jaeser (vgl. v. Raumer S. 254.) und Nimrah (v. Raum. S. 249), endlich ein Complexus von Städten, welche in der Mitte des Gebietes liegen, die Hauptstadt und ihre Umgebung. Diese so offenbar beabsichtigte Anordnung wird zerstört, wenn man Nebo und Attarus identificirt. c. Die zweite Stelle erhält ihr Licht durch die Bemerkung, daß die Söhne Gads die Gränzfestungen im Süden und Norden bauten (Aroer ist Aroer am Arnon, welches auch in Deut. 2, 36. 3, 12. 4, 48. als südliche Gränzstadt des Israelitisch-Amoritischen Gebietes bezeichnet wird, während das nördliche Aroer im Pent. gar nicht vorkommt),

die Rubeniter dagegen ein Befestigungssystem um die Hauptstadt des Landes errichteten. Identificirt man nun Nebo und Attarus, so wird die Arbeit der beiden Stämme mit einander confundirt. Man sieht dann nicht ein, wie die Gaditer dazu kamen, die im Gebiete des Stammes Ruben gelegenen Städte Dibon, Ataroth und Aroer zu befestigen, was sich nur daraus erklärt, daß die Befestigung der Gränzpuncte gegen die gemeinschaftlichen Feinde ihnen nicht weniger obliegen mußte, wie den Rubenitern. Befestigten sie aus dem angegebenen Grunde Ataroth, so mußten sie auch den, nach der von uns bekämpften Ansicht ganz in seiner Nähe gelegenen Nebo befestigen. 4. Nach Eusebius s. v. Ἀβαρείμ lag der Berg Nebo: ἀντικρὺ Ἰεριχὼ ὑπὲρ τὸν Ἰορδάνην, ἐπὶ κορυφὴν Φασγώ· καὶ δείκνυται ἀνιόντων ἀπὸ Λιβιάδος ἐπὶ Ἐσεβοῦν, τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι καλούμενον, πλησίον τοῦ Φόγωρ ὄρους, οὕτω καὶ εἰς δεῦρο χρηματίζοντος, ἔνθα καὶ ἡ χώρα εἰς ἔτι νῦν ὀνομάζεται Φασγώ. Danach lag der Nebo a. Jericho gegenüber, was nach dem bereits bemerkten auf den Attarus gar nicht paßt. b. auf dem Wege zwischen Livias, im Thale des Jordan, ungefähr Jericho gegenüber, und Hesbon. c. Nahe bei dem Berge Peor. Dieser aber lag nach dem Onom. unter Araboth Moab, Jericho gegenüber, auf dem Wege von Livias nach Hesbon, nach dem Onom. s. v. Bethphogor, sechs Römische Meilen über Livias; nach dems. Onom., dessen Angaben hier um so mehr Gewicht haben, da die in den entlegensten Stellen vorkommenden durchaus miteinander übereinstimmen, lag das auf dem Berge Peor gelegene Danaba sieben Römische Meilen von Hesbon, dem der von Livias weiter entfernte Nebo also noch näher liegen mußte.

Was wir bis jetzt beigebracht haben, hat nicht blos dazu gedient, die Meinung von der Identität des Nebo und des Attarus zu vernichten, sondern auch dazu, die wirkliche Lage des

Nebo festzustellen. Es hat sich uns herausgestellt, daß er zwischen dem Jordan bei Jericho und Hesbon, etwa eine Stunde westlich von dieser Stadt zu suchen ist. Der genaueren Bestimmung der Localität tritt der Umstand entgegen, daß kein neuerer Reisender den Weg von Jericho nach Hesbon gemacht hat. Soviel aber steht fest, daß im allgemeinen die bezeichnete Localität trefflich zu demjenigen paßt, was in der heil. Schrift vom Nebo gesagt wird. Die Umgegend von Hesbon gewährt Fernsichten, wie kaum eine andere in dem von den Israeliten zur Zeit Mose's eingenommenen Gebiete. „Die Stadt Hhuzbhan — sagt Buckingham in den Reisen durch Syrien und Palästina, Th. 2 S. 106. 7. der deutsch. Übers. — liegt an einem so beherrschenden Platze, daß die Aussicht von da sich wenigstens auf 30 Meilen weit nach allen Seiten hin erstreckt; ja nach Süden reicht der Blick vielleicht auf 60 Meilen weit. — — Der Blick von diesem beherrschenden Puncte aus ist schön und ausgedehnt. Gegen Westen ist ein tiefes Thal, aber noch viel tiefer ist das Jordansthal, und zwar in grader Linie etwa 6—10 Meilen entfernt. Jerusalem kann man von diesem Puncte aus grade im Westen erblicken, und Bethlehem noch deutlicher. — Auch sieht man die Westseite des todten Meeres, etwa 15 Meilen in Südwesten; nach Osten und Süden ist die Aussicht unbegränzt."

Der vierte geographisch zu bestimmende Punct in dem Abschnitte ist der Berg Peor, vgl. C. 23, 27. 28.: „Und Balak sprach zu Bileam: komm doch, und ich will dich nehmen an einen anderen Ort, vielleicht wird es Gott gefallen, daß du mir ihn von dort verfluchest. Und Balak nahm Bileam zur Spitze des Peor, welcher schaut über die Wüste."

Die Wüste (הַיְשִׁימוֹן) ist nach C. 24, 1., vgl. mit V. 2., die Wüste am Nordende des todten Meeres, sonst Arbot Moab genannt. Darauf führt auch schon der Zusatz: welcher

schaut u. s. w. an sich, da er offenbar nicht allgemeinen geographischen Character hat, sondern auf die Tauglichkeit des Ortes für den Zweck Balaks hinweist. Daß jene Wüste auch sonst durch ישימון bezeichnet wurde, erhellt daraus, daß ein in derselben gelegener Ort, bis zu dem von Gilgal an das Israelitische Lager reichte, den Namen Beth Jesimoth führte, vgl. Num. 33, 48. 49.

Steht es fest, daß Jesimon die Arabah vom Nordende des todten Meeres an bezeichnet, so wird schon durch jenen Zusatz: welcher schaut u. s. w. die Lage des Peor ziemlich genau bestimmt. Der Peor muß sich unmittelbar im Osten über den Arbot Moab erhoben haben. Auf dasselbe Resultat führen auch die Stellen Deut. 3, 29.: „Und wir saßen im Thale, Bethpeor gegenüber" und 4, 45. 46.: „Dieß sind die Gesetze u. s. w., welche Moses redete zu den Kindern Israel — — jenseits des Jordan, in dem Thale Bethpeor gegenüber" wonach die in der Arabah gelagerten Israeliten den Bethpeor unmittelbar über sich hatten.

Zu diesem Resultate stimmen auch genau die Angaben des Onom., an den verschiedenen Stellen, welche des Peor gedenken. Diese verhelfen uns aber zugleich zu einer noch genaueren Bestimmung. Nach Eusebius unter Φογώρ lag der Peor über dem im Jordanthale gelegenen Livias: Φογὼρ καὶ Βεθφογὼρ, ὄρος Μωὰβ, ἐν ᾧ τὸν Βαλαὰμ ἤγαγεν ὁ Βαλάκ. ὑπέρκειται δὲ τῆς νῦν Λιβιάδος καλουμένης, welche letzten Worte Hieronymus durch: in supercilio Lipiadis wiedergibt. Unter Araboth Moab heißt es: ἐστὶν ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου κατὰ Ἰεριχώ· καὶ ἔστι τόπος εἰς δεῦρο δεικνύμενος παρὰ τῷ ὄρει Φογὼρ, ὁ παράκειται ἀνιόντων ἀπὸ Λιβιάδος ἐπὶ Ἐσσεβοὺς (vgl. Reland 1 p. 496) τῆς Ἀραβίας ἀντικρὺ Ἰεριχώ. Danach lag der Peor hart an den Arbot Moab, Jericho gegenüber, auf dem Wege von Livias nach Hesbon. Von der letztgenannten Stadt

lag der Peor nach der Angabe s. v. Δαναβά ungefähr sieben Römische Meilen. Endlich, nach dem Art. Βεθφογόρ lag die Stadt Bethphogor, nahe bei dem Berge Peor, Jericho gegenüber, sechs Meilen höher, d. h. östlicher, vgl. das ἀνιόντων unter Araboth Moab, als Livias (ἀνωτέρω Λιβιάδος σημείοις ς′).

Wir machen noch aufmerksam auf die merkwürdige Zusammenstimmung der Stationen Bileams und Balaks mit den Stationen Israels. Balak führt Bileam zuerst auf Bamoth Baal, dann auf des Haupt des Pisgah, von wo aus Bileam schon einen bedeutenden Theil des in der Wüste gelagerten Israelitischen Heeres übersieht, endlich auf das Haupt des Peor, welcher blickt über die Wüste. Nach Num. 21, 19. 20. kommen die Kinder Israel zuerst nach Bamoth, dann von Bamoth zu dem Thale, d. h. der Hochebene, welches im Felde Moabs liegt, oben auf dem Pisgah, und blickt über die Wüste. Endlich kommen sie in das Thal Bethpeor gegenüber. Deut. 3, 29. 4, 46.

Dann weisen wir noch darauf hin, daß dasjenige, was über die Aussicht gesagt wird, die Bileam an den einzelnen genannten Orten auf das Israelitische Lager hatte, genau zusammenstimmt mit der Lage dieser Orte und ihrer Entfernung von dem Lagerplatze der Israeliten. Von Bamoth, das von den Arbot Moab noch durch eine bedeutende Entfernung und eine ganze Reihe von Bergen getrennt ist, sieht Bileam nur das Ende des Volkes, nach C. 22, 41. Darauf bezieht sich, wie es scheint, in C. 23, 10. das: „wer zählet das Viertheil Israels." Soviel ungefähr von Israel mochte er sehen. Auch von dem zweiten Orte, dem bei weitem näheren Haupte des Pisgah, sah er nicht das Ganze, sondern nur das Ende, aber in umfassenderer Bedeutung. Ein bedeutender Theil des Lagers mußte durch den dazwischen liegenden Peor verdeckt werden. Erst von diesem, der unmittelbar über die Wüste herabsah, erhielt Bileam die Übersicht über das Ganze. Dort sieht er nach

C. 24, 2. „Israel gelagert nach seinen Stämmen.“ Daran schließt sich der Anfang der dort gesprochenen Weissagung genau an: „wie schön sind deine Zelte Jakob, deine Wohnungen Israel, gleich Bächen sind sie ausgestreckt“ u. s. w.

Balak hatte von Anfang an vorausgesetzt, daß Bileam, um seine Wünsche erfüllen zu können, überhaupt das Lager Israels sehen müsse. Er hatte aber zuerst geglaubt, daß es seiner Sache vortheilhaft sey, wenn Bileam nur einen Theil desselben sähe. Da er aber an den entfernteren Orten nicht zu seinem Ziele kommt, so versucht er es auf die andere Weise, er führt Bileam näher und näher zu dem Lager der Israeliten, bis dasselbe seinem ganzen Umfange nach vor ihm ausgebreitet liegt.

Diejenigen, welche die mythische Beschaffenheit des Abschnittes behaupten, mögen zusehen, ob die in ihm herrschende geographische Genauigkeit, die um so beweisender ist, je unverkennbarer die Absichtslosigkeit des Verf. in den betr. Angaben, zu ihrer Ansicht stimmt oder nicht.

Einen Einwurf gegen die Glaubwürdigkeit des Abschnittes könnte man daraus entnehmen, daß Balak mit Bileam ohne Bedenken weit in das von den Israeliten eroberte Gebiet nördlich vom Arnon hereinzieht. Zur Beseitigung dieses Einwurfes dient aber, daß nach Num. 32, 16. 17. („Hürden wollen wir hier bauen für unser Vieh und Städte für unsere Kinder. Und es wohnen unsere Kinder in den festen Städten wegen der Bewohner des Landes“) die Rubeniter und Gaditer von vornherein auf den Besitz des ganzen Landes vor der Rückkehr ihrer waffenfähigen Mannschaft aus dem cisjordanensischen Lande verzichten und sich zufrieden damit erklären, nur einzelne befestigte Puncte zu behaupten. Zur Zeit von Balaks und Bileams Reise war die Hauptmacht der Israeliten schon in den Arbot Moab gelagert. Die einzelnen festen Plätze, in denen sie etwa Besatzungen gelassen hatten, konnten Balak und Bileam leicht vermeiden.

Zu bemerken ist, daß unter den Plätzen, deren Festungswerke nachher von den Rubenitern und Gaditern verstärkt wurden, keiner der Orte vorkommt, an denen Balak und Bileam sich aufhielten. Wie genau man zwischen Eroberung und festem Besitze zu unterscheiden hat, das erhellt auch daraus, daß nach Num. 25 die Midianiter, von den Israeliten ungehindert, bis in die Nähe ihres Lagers in der Arabah streiften.

Alter und Aechtheit des Abschnittes.

Wir sehen hier ab von den allgemeinen Gründen, welche die Mosaische Abfassung des Pent. verbürgen und somit auch Alter und Ächtheit unseres Stückes, und fassen nur diejenigen ins Auge, welche sich speciell und direct auf dieses beziehen.

Von nicht geringer Bedeutung sind hier 1. die Beziehungen auf unser Stück in den nachmosaischen Schriften. Wir geben hier blos eine Zusammenstellung dieser Beziehungen, da ausführliche Erörterungen über die einzelnen bereits in der Auslegung gegeben wurden. Daß die Weissagungen Bileams schon in der Zeit des Jeremias vorhanden waren, und mehr als das, daß sie schon damals als Gottessprüche betrachtet wurden, was ihre Ächtheit voraussetzt, zeigt Jerem. 48, 45. vgl. mit Num. 24, 17. Ebenso zeigt die Anspielung auf Num. 23, 20. in Hab. 1, 3. 13., daß dem vor der Chaldäischen Invasion lebenden Propheten Bileams Weissagungen nicht blos bekannt waren, sondern auch als Wort Gottes galten, so daß wir in diesen Stellen so gut wie ausdrückliche Zeugnisse für die Ächtheit der Weissagungen Bileams haben. Daß Micha in C. 6, 5.: „mein Volk, gedenke doch was Balak, König von Moab rathschlagte und was ihm antwortete Bileam der Sohn Beors,

auf daß du erkennest die Rechtthaten des Herrn" den Inhalt unseres Abschnittes als bekannt voraussetze, erkennt selbst Tuch, z. Genesis, Einl. S. 89 an. Gegen diejenigen, welche in diesem und ähnlichen Fällen das ihnen Unbequeme läugnen, bemerkt ders. S. 90: „Wäre dem nicht so, so müßte bei dem unabweisbaren Zusammenhange der Stellen der umgekehrte Fall angenommen werden, der Pent. müßte gegen seinen schriftstellerischen Character die Propheten geplündert und seine Farben von dorther entnommen haben, und wir fragen: was liegt näher, anzunehmen, daß die nach Zeit und Ort verschiedenen Propheten sich auf ein allen bekanntes Gesetzbuch beziehen, oder umgekehrt, daß dieses erst mit Benutzung jener entstanden ist." Auch hier aber werden wir über das bloße Vorhandenseyn zur Zeit des Propheten herausgeführt. Die Antwort Bileams wird hier unter die צִדְקוֹת יְהוָה, die Erweisungen der Bundestreue des Herrn gerechnet, was nur unter Voraussetzung der göttlichen Eingebung der Weissagungen und somit ihrer Ächtheit möglich ist. Auf der Überzeugung des Propheten, so wie des Volkes, von der göttlichen Eingebung beruht die ganze Beziehung auf jenen Vorgang. Die Erinnerung an denselben konnte nur dann Einwirkung auf das Volk ausüben, wenn Jehovah als der eigentliche Urheber der Aussprüche Bileams galt. — Obadja spielt in V. 4. an auf Num. 24, 21. und verkündet in V. 17 — 19. eine neue Realisirung der Weissagung in V. 18. 19., die er eben damit als solche anerkennt. *) Dasselbe thut Amos

---

*) Wir weisen zuversichtlich dem Obadja die Stelle an, welche er in der Sammlung der kleinen Propheten einnimmt, zwischen Amos und Micha, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Da die Sammlung der kleinen Propheten unläugbar chronologisch geordnet ist, so haben wir in der ihm angewiesenen Stelle ein indirectes Zeugniß über sein Zeitalter, welches einem ausdrücklichen ganz gleich gilt, und welches um so weniger leichtsinnig übersehen werden darf, da überall, wo uns sichere Data zur Bestimmung des Alters der kleinen Propheten zu Gebote stehen, die durch die Stellung

in C. 9, 12., der außerdem in C. 6, 1. einen sehr characteristischen, sonst nirgends vorkommenden Ausdruck aus Num. 24, 20. entlehnt. — Auf die Worte, mit denen Bileam seine letzten

ausgesprochenen Angaben der Sammler sich als begründet erweisen. 2. Der Inhalt des Obadja geht nicht über dasjenige hinaus, was kürzer in Am. 9, 11. 12. enthalten ist. Jeremias in C. 27, 2 ff., vgl. auch C. 25, nennt bestimmt die Babylonier als diejenigen, welche unter Nebucadnezar's Anführung auch über die Idumäer Elend bringen werden; hier dagegen werden die Feinde weder genannt, noch irgend sonst bezeichnet. Auch diejenigen, welche das Unglück über Judah bringen werden, sind gar nicht näher characterisirt. Überhaupt trägt die Weissagung durchaus einen allgemeinen Character, was kaum denkbar ist, wenn sich der Prophet, nach der jetzt gangbaren Annahme, mit solchem beschäftigte, was unmittelbar vor Augen lag. Was den Schein des Speciellen hat, erweist sich bei näherer Betrachtung nur als der lebhaften Vergegenwärtigung und dichterischen Ausmalung angehörig. 3. Daß der Prophet vor der Zerstörung Jerusalems weissagte, erhellt aus V. 12—14., wo er die Idumäer ermahnt, sich nicht schadenfroh zu bezeigen, und nicht zu Jerusalems Verderben mitzuwirken, weil sonst der verdiente Lohn für solchen Frevel an dem Bruder- und Bundesvolke sie treffen werde. Danach kann V. 11., wo der Prophet von dem Untergange Jerusalems als schon geschehen redet, und von der Schadenfreude, welche die Söhne Edoms dabei bezeugt haben, nur prophetisch gedeutet und auf die ideelle Vergangenheit bezogen werden. 4. Daß Jeremias in C. 49, 14 ff. den Obadja benutzt hat, steht fest, weil sonst diese Weissagung des Jeremias des älteren Fundamentes entbehren würde, welche seine Weissagungen gegen auswärtige Völker fast durchgängig haben, weil die Worte, mit denen Obadja beginnt: eine Kunde vernahmen wir vom Herrn u. s. w. viel passender bei ihm zu Anfang stehen, was offenbar ihre ursprüngliche Stellung ist, als bei Jeremias in der Mitte; weil das schwierigere שָׁמַעְנוּ, was Obadja hat, offenbar das ursprüngliche ist, das שָׁמַעְתִּי des Jeremias erleichternde Änderung, und ebenso auch das den Character einer solchen Änderung trägt, daß er den Boten vom Herrn gesandt werden läßt, mit Weglassung des נָקוּמָה, endlich, weil die Rede des Obadja, nach Schnurrers Ausdruck in summa elatione castigatior et rotundior est. Die Weissagung des Jeremias nun welche das Vorhandenseyn der des Obadja voraussetzt, ist aus dem vierten Jahre Jojakim's, oder jedenfalls nicht vor demselben ausgesprochen. Das 25. Cap., das ausdrücklich in dieß verhängnißvolle Jahr versetzt wird, bildet das Proömium, die Sammlung der Weissagungen gegen auswärtige Völker in C. 46 ff. die weitere Ausführung; die erste dieser Weissagungen in C. 46 wird ausdrücklich als dem vierten Jahre Jojakim's angehörig bezeichnet. Sonach steht es fest, daß Obadja vor dem vierten Jahre Jojakim's, also

Weissagungen einleitet, wird in Prov. 30, 1. angespielt, und in höchst merkwürdiger Weise in den letzten Worten Davids in 2. Sam. 23, 1. Diese Beziehung zeigt, wie bereits früher dargethan wurde, nicht nur, daß die Weissagungen Bileams in dem Zeitalter Davids schon vorhanden waren, sondern auch daß sie damals als göttlich eingegeben und somit dem Mosaischen Zeitalter angehörig betrachtet wurden, und stellt somit den Resultaten der neueren Critik ein unübersteigliches Hinderniß entgegen. Auf dasselbe Resultat führen uns auch die Stellen Ps. 60, 14., Ps. 108, 14. und 1. Sam. 14, 47. 48., verglichen mit Num. 24, 18. Daß schon in dem Zeitalter Samuels die Weissagungen Bileams bekannt waren, und als wirkliche Weissagungen, als Gottessprüche betrachtet wurden, zeigt 1. Sam 15, 29. vgl. mit Num. 23, 19. In der Botschaft Jephtahs an den König der Ammoniter wird in Richt. 11, 25. als allgemein bekanntes Factum erwähnt, daß Balak, der Sohn Zippors, der König Moabs, sich mit Israel in keinen Krieg eingelassen, in Übereinstimmung mit Num. 22, 2 ff.

2. Die Sprache dieses Abschnittes enthält mehreres Alterthümliche, welches gegen die Abfassung desselben in der nachmosaischen Zeit spricht. Dahin gehört namentlich das ו als äußere Bezeichnung des stat. constr., vgl. zu C. 24, 3., Ewald gr. Gramm. S. 376. Ferner das שְׁתֻם für das spätere סתם und סתם, vgl. zu C. 24, 3. Dann die Bezeichnung der Gegend an der Ostseite des Jordan, Jericho gegenüber, welche als die Israeliten einbrachen, schon ihren früheren Besitzern, den Moabitern, von den Amoritern entrissen war, durch Arbot Moab.

noch geraume Zeit vor der Zerstörung Jerusalems geweissagt hat, und ist dieß, muß man jedenfalls annehmen, daß der Prophet nur im Geiste diese Zerstörung als schon geschehen schaut, so hat man ferner keinen Grund, ihn der ersten Periode der geschriebenen Prophetie zu entnehmen, und aus seiner ihm durch das Zeugniß der Sammler gesicherten Stellung zwischen Amos und Micha zu reißen.

Diese Bezeichnung findet sich außer dem Pent. nur in Jos. 13, 32., und zwar in Beziehung auf die Erzählung des Pentateuch. Ebenso kommt auch das בְּאֶרֶץ מוֹאָב, im Lande Moabs, nur im Pent. in Bezug auf diese Gegend vor, vgl. Deut. 1, 5. 28, 69. 32, 49. Das spätere Nichtvorkommen dieser Bezeichnungen ist aber um so mehr von Bedeutung, da sich der Grund desselben in der Natur der Sache nachweisen läßt. Daß die Bezeichnung in der Mosaischen Zeit noch üblich war, muß als sehr natürlich erscheinen. Jene Gegend war erst kurz vor dem Einbruche der Israeliten von den Amoritern den Moabitern entrissen worden, so daß das Andenken an die früheren Besitzer noch frisch war. Im Verlaufe der Zeit aber mußte mit dem Andenken an die Sache bald auch die Bezeichnung schwinden. Gesetzt auch, sie hätte sich bis in das Zeitalter der Richter hinein erhalten, so wäre sie doch gewiß aufgegeben worden, nachdem in ihm auf Grund des früheren Moabitischen Besitzes ein Krieg entstanden war. In dem Buche der Richter C. 11, 12 ff., in den weitläuftigen Verhandlungen über diesen Landstrich zwischen Jephtah und dem Könige der Ammoniter, findet sich keine Spur mehr von ihr. Das Land wird nur das Land der Amoriter genannt. — Von einiger Bedeutung ist endlich auch die Schreibung יְרֵחוֹ in C. 22, 1. Diese Schreibung findet sich im Pent. durchgängig; im Buche Josua findet sich ebenso durchgängig die Schreibung יְרִיחוֹ, zum Beweise der Verschiedenheit des Verf. beider Bücher, vgl. z. B. 2, 1. 2. 3. 4, 13. 5, 10. 13. 6, 1. 2. 25. 26. 13, 32. 16, 1. 7. 18, 12. 21. In den nachexilischen Schriften findet sich wieder ebenso durchgängig die Schreibung יְרֵחוֹ, Jer. 39, 5. 52, 8. Esr. 2, 34. Neh. 3, 2. 7, 36. In den Schriften zwischen dem Pent. und dem Exil findet sich diese Schreibung nur einmahl, 2. Sam. 10, 5. Das יְרֵחוֹ ist die alte und ursprüngliche Form, die, nachdem sie in der Zeit nach Moses fast ganz außer Gebrauch gekommen, in

der

der nachexilischen Zeit, die ihren Sprachgebrauch nach dem Pent. bildete, wieder gangbar wurde. Das Vorkommen dieser Form, für das die mittlere Literatur nur ein Beispiel darbietet, in C. 22, 1, bildet eine Instanz gegen diejenigen, welche die Abfassung unseres Abschnittes in die mittlere Zeit versetzen wollen.

3. Die Weissagungen Bileams ruhen durchaus auf der Grundlage der Verhältnisse, welche in der Mosaischen Zeit bestanden, dagegen ist bei der Annahme ihrer Abfassung in einer späteren Zeit ihre Beschaffenheit unerklärlich. Die Feinde Israels, denen in C. 24, 17 — 21. Verderben gedroht wird, sind sämmtlich solche, welche schon in der Zeit, in die Bileams Auftreten versetzt wird, sich gegen Israel feindlich gezeigt hatten; die Weissagung beginnt mit den Moabitern im Osten, dann folgt die östliche Parthie der südlichen Feinde, die Edomiter, darauf die westliche, die Amalekiter und Keniter, vgl. zu C. 24, 21. Nicht bloß aber sind alle hier genannten Völker solche, die sich damals schon feindlich gezeigt hatten, sondern es werden auch alle Völker vollständig aufgezählt, die damals schon Israel feindlich waren. Läugnet man die Ächtheit und versetzt man die Abfassung in eine spätere Zeit, welche es auch sey, so wird man nicht im Stande seyn, Rechenschaft darüber zu geben, weshalb grade diese Völker und nur diese genannt werden. Ganz anders waren die Verhältnisse z. B. schon in den Zeiten Sauls und Davids. Die Feinde, mit denen Saul zu thun hatte, werden in 1. Sam. 14, 47. 48. summarisch aufgezählt: „Und Saul übernahm die Herrschaft über Israel und stritt wider alle seine Feinde, wider Moab und die Söhne Ammons und Edoms, und die Könige von Zobah und die Philister, und wohin er sich wendete, die machte er zu Schanden. Und er schaffte Macht, und schlug Amalek und errettete Israel aus der Hand seines Räubers.“ Die an sich unbedeutenden Vortheile Sauls über Moab und Edom — daß sie unbedeutend waren, erhellt daraus,

daß der Verf. sich damit begnügt sie mit einem Worte zu berühren — scheint der Verf. nur in Rücksicht auf die Weissagung erwähnt zu haben, welche er, wie wir zu C. 24, 18. bewiesen haben, bestimmt vor Augen hatte. Als bedeutend und gefährlich erscheint keines der in Bileams Weissagungen erwähnten Völker, und von den wirklich gefährlichen Feinden jener Zeit wird in ihr mit keinem Worte geredet. Die Philister waren schon gegen das Ende der Richterperiode den Israeliten verderblicher geworden, als alle ihre übrigen Feinde. Die Beschreibung von Sauls Kampfe gegen sie füllt in den Büchern Samuelis zwei ganze Cap.: 1. Sam. 13 und 14. Mit diesem Kampfe begann Saul und er dauerte durch seine ganze Regierung fort, vgl. C. 14, 52.: „Und es ward heftig gestritten gegen die Philister alle Tage Sauls." In der Schlacht gegen die Philister kam Saul um. Sie waren auch wieder die ersten Feinde, mit denen David zu thun hatte. 2. Sam. 5, 17 ff. — Ist es nun aber schon unter Saul unerklärlich, daß unter den Israel feindlichen Völkern grade die Moabiter, Edomiter, Amalekiter und Keniter genannt werden, und nur diese, so noch viel mehr später, namentlich schon unter David. Die gefährlichsten Kämpfe Davids waren die gegen die Aramäischen Reiche, mit denen die feindliche Berührung schon in der Zeit Sauls begonnen hatte; seine größten Siege wurden über sie erfochten. Wie er Hadadeser, den König von Zobah, einen sehr mächtigen Regenten, besiegt, wird in 2. Sam. 8, 3. 4. erzählt, über seine Besiegung von Aram Damesek, welches dem Könige von Zobah mit großer Macht zu Hülfe kommt, und welches von David vollständig unterjocht wird, berichtet V. 5. 6. dess. Cap. Wie David einen glänzenden Sieg über mehrere verbündete Aramäische Reiche davonträgt, wird in 2. Sam. 10, 6 ff. erzählt. Neben den Aramäern treten in Davids Zeit die Ammoniter besonders hervor, vgl. den Bericht über die große

Niederlage ders. in 2. Sam. 12, 26 ff., die schon gegen das Ende der Richterperiode sich den Israeliten furchtbar machten und gegen die auch Saul zu kämpfen hatte. Alle hier erwähnten Feinde spielten in der Davidischen Zeit nur eine untergeordnete Rolle, und ihrer Besiegung wird nur in wenigen Worten gedacht, Moabs in C. 8, 2., Edoms 8, 14., Amaleks völlig beiläufig in V. 12., der Keniter wird sogar gar nicht gedacht. Dagegen wird keins unter denjenigen Völkern genannt, mit denen David in langwierige und gefährliche Kriege verwickelt war. Nehmen wir noch hinzu, daß die Amalekiter hier mit einer Macht bekleidet erscheinen, welche sie in der Davidischen Zeit auch nicht im entferntesten mehr besaßen, so kann es als völlig ausgemacht betrachtet werden, daß die Weissagung aus den geschichtlichen Verhältnissen der Davidischen Zeit gar nicht zu erklären ist, daß sie dem Boden einer viel früheren Zeit entsprossen seyn muß. Sie paßt zu keinen Verhältnissen anders, als zu denen der Mosaischen Zeit, in der alle genannten Völker schon mit den Israeliten in feindliche Berührung gekommen waren, und außerdem keine. — Wie speciell dasjenige, was von den Amalekitern ausgesagt wird, die hier als die mächtigste unter allen Israel feindlichen Nationen erscheinen, während sie in der nachmosaischen Zeit stets eine sehr untergeordnete Stellung einnahmen, gegen eine spätere Abfassung spricht, wurde schon zu C. 24, 7. gezeigt. — Daß V. 17—21. nicht ein vaticinium post eventum enthalten, wie dieß diejenigen behaupten und behaupten müssen, welche die Abfassung in die Zeit lange nach Moses versetzen, erhellt aus der durchaus ideellen Haltung der in diesen Versen enthaltenen Weissagung. Sie gibt sich durchweg als das einfache Product der Anwendung der Idee von Israels Erwählung auf die damals schon bestehenden feindlichen Verhältnisse dieser Völker zu Israel zu erkennen. Der Schein einer individuellen Beziehung, einer speciellen Prädiction, verschwindet wo er stattfindet, bei näherer

Betrachtung. Daß V. 17. nicht auf David geht, sondern auf eine ideelle Person, das personificirte Israelitische Königthum, wurde zu dieser St. nachgewiesen. Was in V. 22. von Israels Wegführung durch Assur in kurzer Andeutung gesagt, entbehrt in der Mosaischen Zeit einer historischen Grundlage weniger, als dieß wohl scheinen möchte. Daß schon in sehr früher Zeit ein mächtiges Assyrisches Reich bestand, wird durch die Nachrichten der classischen Schriftsteller bezeugt. Auf Grund derselben sagt Beck, Weltgesch. 1, 1 S. 191 ff.: „Der Anfangs kleine Staat von Ninive scheint über die übrigen am Tigris sich bald erhoben, sie verschlungen und dadurch verstärkt den siegreichen Kampf mit anderen Reichen in der Nähe und Ferne angetreten zu haben. — — Nach den Hebräischen Geschichtschreibern sind die Assyrier bis auf Davids Zeit unbedeutend und werden erst nachher Eroberer; doch scheinen die anderen Nachrichten von früheren Eroberungen der Assyrier nicht ganz erdichtet zu seyn; denn leicht konnte vor Davids Zeit die Assyrische Macht wieder verfallen seyn." Heeren, in den Ideen 1, 2 S. 151 bemerkt: „Die historische Mythologie dieses Volkes scheint sich fast ganz um die Namen einer Semiramis, eines Ninus und eines Belus gedreht zu haben, die, wie sehr sie auch ausgeschmückt und mit astronomischen Ideen durchwebt seyn mögen, es doch höchst wahrscheinlich machen, daß bereits lange vor dem Ursprunge des Babylonisch-chaldäischen Reiches große Eroberer in diesen Theilen von Asien aufstanden, welche Urheber von beiden Reichen wurden, von denen sich nur das Andenken unter dem allgemeinen Namen einer Assyrischen Monarchie erhalten hat." Was die einheimischen Traditionen der Assyrier bezeugen, die uns durch das Medium der classischen Schriftsteller zugekommen sind, das wird uns auch bestätigt durch das gewichtige Zeugniß der Aegyptischen Denkmäler. Unter den Schari, welche auf ihnen schon unter der Regierung des Osirei und seines Sohnes, des

großen Raemses, als im Kriege mit den Ägyptern begriffen erscheinen, sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Assyrier zu verstehen, die hienach schon in sehr früher Zeit ein eroberndes Volk waren, vgl. Ägypten und die Bücher Mose's S. 209. Was aber das wichtigste ist und allen Zweifel beseitigt, im Pentat. erscheint Assur schon als Asiatische Macht. Nach Gen. 2, 14. fließt der Tigris östlich von Assur, vgl. Tuch z. Gen. S. 78. Dieß setzt voraus, daß zur Zeit des Verf. schon eine Assyrische Monarchie existirte, deren westlich vom Tigris gelegenes Gebiet so bedeutend war, daß daß östliche dagegen nicht in Betracht kam. Denn dem eigentlichen Assyrien ist der Tigris nicht östlich, sondern westlich. Wie zuverlässig und alt die Angaben der Genesis auf diesem Gebiete sind, erhellt schon daraus, daß Resen, eine Stadt, welche das ganze übrige Alterthum auch nicht einmal dem Namen nach kennt, deren Macht nicht bloß, sondern auch deren Andenken durch Ninives spätere Größe zerstört wurde, vgl. Tuch S. 240, in C. 10, 12. als die größte unter den dort genannten Assyrischen Städten bezeichnet wird, größer auch als Ninive, die nachmalige Königin der Welt, von deren Größe der Verf. noch nichts ahnet. War Assyrien aber schon in so früher Zeit ein mächtiges Reich, so ist es schon von vornherein wahrscheinlich, daß schon damals ihm die Tendenz zu Eroberungen im Westen einwohnte, die in späteren Zeiten so stark bei ihm hervortritt (über einen Zug von Königen aus dem inneren Asien nach den Küstenländern schon in weit älterer Zeit wird in Gen. C. 14 berichtet), und daß es durch diese Tendenz schon früh in feindliche Beziehungen zu dem damals schon mächtigen Ägypten verwickelt wurde, welches zu allen Zeiten der natürliche Nebenbuhler der Reiche um den Euphrat und Tigris war. Dieß wird noch ausdrücklich bezeugt durch die Ägyptischen Monumente. In diesem Conflicte mußte Palästina schon damals dieselbe Bedeutung haben, welche es von der Zeit der

zweiten Blüthe der Assyrischen Monarchie an wieder erhielt, in Bezug auf die Schlosser, universalhist. Übers. Th. 1 S. 213 bemerkt: „Von dieser Zeit an wurde Palästina der Kampfplatz der beiden Mächte, die vom Euphrat oder Tigris und vom Nile her mit ungeheuren Heeren gegen einander ins Feld zogen. —— Wer Palästina besetzt hatte, war seines Rückzuges sicher, alle Märsche gingen nothwendig hindurch." Wenn nun Bileam die Einsicht hatte, daß der Abfall Israels von seinem Gotte dereinst die in seiner Idee liegende siegende Kraft brechen, daß sein Gott es zur Strafe feindlicher Unterjochung preisgeben werde — daß er wohl erkannte, wie der Israel ertheilte Segen durchaus auf der Voraussetzung seiner Bundestreue beruhe, zeigt ja hinlänglich sein Verführungsplan — so lag ihm, wenn er umherblickte unter den Völkern, die der göttlichen Rache als Werkzeug dienen konnten, der Gedanke an kein anderes so nahe, als an dasjenige, unter dessen Herrschaft er selbst lebte, dessen Macht und dessen Tendenz zu Eroberungen im Westen ihm vor Augen lag. Freilich, es ist mit dem Bemerkten nur das nachgewiesen, daß schon in der Mosaischen Zeit die Verkündung einer zukünftigen Wegführung Israels durch die Assyrier und überhaupt die Transeuphratenser eine natürliche Grundlage hatte. Diese Verkündung allein aus den damaligen Verhältnissen erklären zu wollen, sind wir weit entfernt. Blos auf menschliche Combination beschränkt, würde der Seher nicht so zuversichtlich reden, und es wäre ein seltsames Zusammentreffen, wenn die Wirklichkeit Jahrhunderte später der immer doch auf sehr unsicherem Grunde beruhenden Vermuthung entsprochen hätte. Aber das Vorhandenseyn einer natürlichen Grundlage ist ja auch jedenfalls das höchste, was man für die Weissagungen der heil. Schrift postuliren darf. Dasjenige, was in dem von den Bedrängungen Israels durch Assur und Eber Gesagten über diese natürliche Grundlage hinausgeht, wird als

wirkliche Weissagung gerechtfertigt 1. dadurch, daß so vieles Andere dem Blicke des Sehers verborgen ist, daß er von den wichtigsten Catastrophen und Entwickelungen in der Israelitischen Geschichte keine Ahnung hat, wie z. B. in den Weissagungen Bileams ebenso wenig, wie im ganzen übrigen Pent., sich auch nur die leiseste Anspielung auf die Trennung von Israel und Judah vorfindet, ein Ereigniß, welches das Israelitische Bewußtseyn so tief berührte, daß die Spuren desselben in einem nach ihm verfaßten Nationalwerke unmöglich fehlen könnten. Diese fragmentarische Beschaffenheit der Erkenntnisse eignet der wahren Weissagung (vgl. das ἐκ μέρους προφητεύομεν in 1. Cor. 13, 9.) und scheidet sie von der als Weissagung eingekleideten Geschichte. 2. Daß dasjenige, was von Israels Bedrängungen durch Assur und Eber gesagt wird, als wirkliche Weissagung zu nehmen ist, erhellt aus der Analogie der Verkündung von Assurs und Ebers Bedrängung durch Schiffe von der Seite von Kittim. Muß man diese als Weissagung gelten lassen, da, in welche Zeit man auch die Abfassung versetzen mag, dieß Ereigniß doch immer als ein der Zukunft angehöriges sich darstellt, so kann es nur als der Willkühr und Befangenheit angehörig erscheinen, wenn man sich hier gegen diese Anerkennung sträubt. Es ist ein seltsames Ding um ein vaticinium post eventum, das in Umkehr des desinit in piscem, in eine wirkliche Weissagung ausläuft.

4. Der wehklagende Ausruf über die Furchtbarkeit des Leidens, welches die Söhne seines Volkes treffen sollte, den Bileam in C. 24, 23. der Verkündung desselben vorausschickt, führt in seiner absichtslosen und unnachahmlichen Natürlichkeit auf Bileam als den wirklichen Urheber der ihm beigelegten Weissagungen.

5. Daß die Verkündung, mit welcher die Weissagungen Bileams beschlossen werden: eine Macht die von Westen her

auf Schiffen anbringt, bedrängt den Dränger des Volkes Gottes, Assur, bedrängt überhaupt das transeuphratensische Land, die Verkündung der zukünftigen Asiatischen Herrschaft Europäischer Völker, wie sie zuerst durch Alexander realisirt wurde, jeder natürlichen Erklärung spottet, so tief man auch die Abfassung dieser Weissagungen herabsetzen mag, daß sie nicht weniger außerhalb der Gränzen der natürlichen Erkenntniß liegt, wenn man die Abfassung im Zeitalter Sauls oder Davids oder auch der Assyrischen Herrschaft behauptet, als wenn man bei der Abfassung in der Mosaischen Zeit stehen bleibt, wurde schon gezeigt (zu C. 24, 24.). Diese *eine* wahre Weissagung aber sichert das *Ganze* gegen den Verdacht betrüglicher Unterschiebung. Einen *Betrüger* konnte Gott nicht auf diese Weise legitimiren.

6. Für die Ächtheit des Abschnittes spricht die eigenthümliche Mischung israelitischer und heidnischer religiöser Vorstellungen, die wir bei Bileam wahrnehmen, vgl. S. 74 ff., der characteristische Unterschied der Weissagungen Bileams von denen der Propheten, vgl. S. 78, die Genauigkeit der geographischen Angaben in dem historischen Theile, vgl. S. 250. 1., die leise und ungesuchte Beziehung auf ein Verhältniß, welches nur zur Zeit des Zuges durch die Wüste bestand, in C. 23, 10, vgl. S. 91, die Zusammenstimmung von Weissagung und Geschichte in Bezug auf die Midianiter, vgl. S. 162, der von den Propheten differente Gebrauch des באחרית הימים, vgl. S. 158 ff.

Wenden wir uns jetzt, nach Aufstellung der positiven Gründe für die Ächtheit des Abschnittes, *zur Beleuchtung der Angriffe, welche gegen dieselbe versucht worden sind*. Hier muß uns zuerst das auffallen, daß die Bestreiter der Ächtheit so *uneins* unter sich sind in Bestimmung der Zeit, welcher der Abschnitt angehören soll. Noch keine Meinung hat es bis jetzt vermocht, sich mit Verdrängung der übrigen zur Herrschaft zu erheben. Dieser Umstand erweckt gerechten Ver-

dacht gegen die Läugnung der Ächtheit. Ein Machwerk späterer Zeit würde seinen Ursprung nicht verläugnen können, würde in sicheren Merkmahlen sein Zeitalter kundgeben. Solche Merkmahle müssen aber nicht vorhanden seyn, sonst müßte es den Gegnern leicht gelingen, zur Einstimmigkeit in Bezug auf die Abfassung zu gelangen.

Nach den unbedeutenden Angriffen von Vater wurde die erste ausführliche Bestreitung unseres Abschnittes von de Wette unternommen, in der Kritik der Israelitischen Geschichte S. 362 ff. Er sucht zuerst zu erweisen, daß der Abschnitt ein abgesondertes Fragment, „ein in sich beschlossenes Ganzes, verschieden von den andern Nachrichten" sey. Wäre dieser Beweis gelungen, so würden dem Abschn. die Gründe für seine Ächtheit entzogen seyn, die der einzelne Theil aus seinem Zusammenhange mit dem Ganzen des Pent. erhält. Die Untersuchung wäre auf das für und wider beschränkt, welches der Abschnitt selbst darbietet. Allein was de Wette beibringt, hat entweder gar keine Bedeutung oder es führt nur darauf, daß der Abschnitt inmitten des Ganzen, dem er angehört, ein in sich abgerundeter Theil von eigenthümlicher Beschaffenheit ist. De Wette beruft sich 1. auf die Sprache. Diese habe manche Eigenheiten, besonders die Abwechselung der Gottesnamen Jehovah und Elohim, „und zwar nicht etwa so, wie man vermuthen könnte, daß Bileam selbst als Nichtisraelit den Namen Elohim brauchte, sondern gänzlich vermischt." Allein daß die Sprache außer den Gottesnamen Eigenheiten habe, welche den Abschnitt von seinen Umgebungen so unterscheide, daß an eine Einheit des Verf. nicht zu denken sey, wird nur behauptet, nicht durch Anführung des Einzelnen erwiesen, und was in Bezug auf die Gottesnamen in höchst unklarer und verworrener Weise bemerkt wird, ist durch die Ausführung in Th. 2 der Beitr. S. 404 ff. vollständig erledigt worden. Es ist dort gezeigt worden, daß

der Gebrauch der Gottesnamen in diesem Abschnitte ganz auf derselben Grundlage beruht, wie der im übrigen Pent., und daß die Übereinstimmung in dieser Hinsicht eine so characteristische ist, daß schon dadurch die Annahme, daß unser Stück ein abgesondertes Fragment sey, ausgeschlossen wird. Wie passend das Jehovah im Munde Bileams sey, erhellt schon aus den dort gegebenen Bemerkungen über die Persönlichkeit Bileams, die wir hier (S. 12 ff.) noch weiter ausgeführt haben. — De Wette macht 2. Widersprüche geltend, die zwischen unserem Abschnitt und anderen Stellen des Pentateuch stattfinden sollen. Zuerst soll unsere Erzählung mit Num. 31, 8. 16. in Widerspruch stehen: „wenn Bileam jenen Nachrichten zufolge den Feinden der Israeliten einen so feindlichen Rath gab und er von den Israeliten erschlagen wird, so reimt sich dieß gar nicht damit, daß er ihnen so günstig in seinen Prophezeiungen gewesen seyn soll." Allein es liegt am Tage, daß ein Anschließungspunct für jene spätere Notiz in unserer Erzählung vorhanden ist, so daß das in ihr berichtete Betragen und Ergehen Bileams durchaus nicht als unerwartet oder gar psychologisch unmöglich erscheinen kann. Wenn Bileam durch die Versprechungen des Königs der Moabiter so angelockt wird, daß er wie über eine zweifelhafte Sache Gott über dasjenige befragte, was dem durch die Neigung Ungeblendeten völlig gewiß seyn mußte; wenn er sich mit den Gesandten des Königs auf den Weg macht, ohne darauf zu achten, daß die bedingte Erlaubniß einem Verbote gleich zu achten war; wenn es der drohenden Erscheinung des Engels des Herrn bedarf, um ihn abzuhalten, daß er nicht, dem verderbten Gelüste seines Herzens folgend, Israel fluche; wenn die Leidenschaft so sein Gemüth verfinstert hat, daß er diese Erscheinung nicht wahrnimmt, ungeachtet sie sich ihm mit Gewalt aufdringt: was ist da natürlicher, als daß er, da der Eindruck der göttlichen Warnung durch die Zeit geschwächt war, und da

er sich selbst überlassen wurde, weil jetzt der Zweck erreicht war, dem die gewaltsame Durchbrechung der natürlichen Entwickelung bei ihm diente, völlig in die Gewalt seiner Leidenschaft gerieth, und die Befriedigung derselben da suchte, wo sie allein zu hoffen war? Daß Bileam Israel nicht fluchte, sondern es segnete, wird in unserer Relation und ebenso in Deut. 23, 5. 6., wonach er Gott bat Israel fluchen zu dürfen, und in Micha 6, 5. einzig und allein auf eine göttliche Causalität zurückgeführt. Die menschliche Neigung, Israel zu schaden, die schon damals vorhanden war, aber an der Äußerung gehindert wurde, bestimmte sein späteres Betragen und Ergehen, da es jetzt an der Zeit war ihr freien Lauf zu lassen, damit die gerechte Vergeltung ihn treffe. Übrigens kann von einem Widerspruche zwischen unserer Relation und Num. 31, 8. 16. um so weniger die Rede seyn, da diese Stellen offenbar dieselbe voraussetzen, von Bileam, den sie als dem Leser schon bekannt betrachten, in einer so kurzen und abgerissenen Weise reden, daß sie nur aus ihrer Vergleichung verständlich werden. — Wenn noch behauptet wird die Prophezeiung von dem Untergange der Edomiter stehe im Widerspruche mit Deut. 2, 2—5. u. a. St., so ist der Unterschied zwischen Weissagung und Gebot außer Acht gelassen worden, und die bedingte Natur des letzteren, vgl. was zur Lösung dieses Widerspruches schon in den Beitr. Th. 3 S. 294 ff. gesagt worden ist. — De Wette beruft sich 3. darauf, die Darstellungsart unterscheide sich sehr von der der übrigen Nachrichten: „sie ist durchaus poetisch, auch in der Erzählung, und auch die Sprache hat einen so rhythmischen Schwung, daß man den Unterschied merklich spürt, wenn man erst das vorhergehende gelesen hat.“ Und endlich 4. bemerkt er, das Stück schließe und runde sich ab. Allein die Verschiedenheit der Darstellung erklärt sich, so weit sie wirklich stattfindet, einfach und leicht aus der Verschiedenheit des Gegenstandes, von dessen Erhabenheit

die Darstellung unmöglich ganz unberührt bleiben konnte, vgl. die treffende Widerl. d. Grundes bei Ranke Th. 2 S. 236. 7. Daß die Erzählung sich abrundet und abschließt, folgt ganz natürlich daraus, daß sie es mit einer in sich abgerundeten und abgeschlossenen Begebenheit zu thun hat, deren Character die Darstellung nur nachbildet.

Der positive Beweis dafür, daß unser Abschnitt nicht ein einzelnes selbstständiges Fragment bildet, sondern von Hause aus ein Bestandtheil des Pent. ist, wurde schon früher (S. 255 ff.) daraus geführt, daß er mit dem übrigen Pent. in characteristischen Ausdrücken und Redensarten übereinstimmt, daß er sich genau an das vorhergehende anschließt, und daß das folgende sich auf ihn bezieht. Daß der Inhalt, wie er in Deut. 23, 5. 6. kurz zusammengefaßt wird, einer Stelle, welche, wie auch Num. 31, 8. 16., so gut wie eine ausdrückliche Verweisung auf diese Erzählung enthält, vortrefflich in ein Werk paßt, dessen Grundthema die Erwählung Israels ist, daß der Verf. diese Begebenheit, wenn er sie kannte, gar nicht mit Stillschweigen übergehen konnte, liegt am Tage.

De Wette sucht dann ferner zu erweisen, daß unser Abschnitt nicht, wie es bei der Annahme der Mosaischen Abfassung der Fall seyn müßte, Geschichte, sondern Dichtung enthalte. Allein dieser Beweis ist ihm ebenso schlecht gelungen, als der frühere. Die Beleuchtung seiner Gründe wird dieß zeigen. Er bemerkt 1. C. 24, 7. setze voraus, daß Israel einen König habe und spiele an auf die Besiegung der Amalekiter durch Saul, V. 17. u. 18. auf Davids Zeit. Es liegt aber am Tage, daß dasjenige, was von einem Königthum in Israel vorkommt, nicht einmal dann zur Begründung der Anklage eines vaticinii post eventum hinreichen könnte, wenn auch der Verf. ganz innerhalb der Gränzen seiner natürlichen Erkenntniß eingeschlossen war, vgl. was über die natürlichen Grundlagen der Voraussicht der

Entstehung des Königthums in Israel schon in den Beitr. Th. 3 S. 204. 5. u. S. 246 ff. bemerkt worden ist. Diese Voraussicht ist den Weissagungen Bileams keineswegs ausschließlich eigenthümlich: der Pent. betrachtet auch außerdem die Errichtung des Königthums als unabänderlich in der Bestimmung des Volkes liegend. Das Königthum unter ihren Nachkommen bildet einen Hauptgegenstand der Verheißung an die Patriarchen, vgl. Gen. 17, 6. 16. 35, 11. 49, 10. Über die Voraussicht der Errichtung des Königthums in Israel aber gehen die Weissagungen Bileams nicht hinaus; daß sich Beziehungen auf einzelne Israelitische Könige weder in C. 24, 7. noch in C. 24, 17—20. finden, ist bereits in der Auslegung nachgewiesen worden. So sind auch stets unter Israel die Weissagungen Bileams verstanden worden: 1. Sam. 14, 47. 48. findet eine Erfüllung von V. 17—20. in Sauls Zeit, in Ps. 60, 14. u. Ps. 108, 14. gründet sich in der Davidischen Zeit die Hoffnung auf Sieg über Edom auf V. 18., Amos und Obadjah kündigen neue Realisirungen der Weissagung gegen Edom an, vgl. zu C. 24, 18. Der Schein einer speciellen Beziehung auf Sauls und Davids Zeit ist nur dadurch hervorgerufen worden, daß in den Zeiten dieser Könige die Idee, welche die Weissagung hervortrieb, sich besonders kräftig als eine die Geschichte beherrschende Macht erwies. Sieht man etwas näher zu, so enthalten die betreffenden Aussprüche nichts weiter als eine Anwendung dieser Idee, der Erwählung Israels, auf die bereits in der Mosaischen Zeit vorliegenden Verhältnisse. Daß die Völker, deren Besiegung verkündet wird, alle bereits in der Mosaischen Zeit zu Israel in feindliche Beziehung getreten waren, wurde schon nachgewiesen. Die Idee aber wird man der Mosaischen Zeit nicht absprechen können, so lange man irgend noch den Pent. als historische Quelle anerkennt. Die Erwählung Israels bildet schon in der Geschichte der Patriarchen den Grundton, und schon

in den Verkündungen an sie wird speciell die daraus fließende Obermacht über die Feinde berührt. Darauf deutet der Verf. selbst hin: Bileams Verkündungen in C. 23, 24. 24, 9 17. weisen auf Gen. 49, 9. 10. als auf ihre Grundlage zurück. Der Pentateuch berichtet ausführlich über die Realisirungen dieser Idee in der Besiegung Ägyptens, Amaleks, der Kananiter. Sie wird ausgesprochen in der Grunderklärung Gottes in Ex. 19, 3 ff.: „Und Moses stieg herauf zu Gott und Jehovah rief ihm zu von dem Berge und sprach: also sollst du sagen zu dem Hause Jakobs und anzeigen dem Hause Israels: ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern gethan und ich hob euch auf Adlerflügeln und brachte euch zu mir. Und jetzt, wenn ihr hören werdet meine Stimme und bewahren meinen Bund, so seyd ihr mir eine Auswahl aus allen Völkern: denn mein ist die ganze Erde. Und ihr werdet mir seyn ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk." Wie tief diese Idee schon in der Mosaischen Zeit unter dem Volke Wurzel geschlagen hatte, erhellt daraus, daß sie von Korah und seiner Rotte zur Empörung benutzt wurde, nach Num. 16, 3. vgl. Ranke Th. 1 S. 128. Die Ächtheit der poetischen Stücke in Num. 21 wird nach der Beweisführung von Bleek, in Rosenm. Repert. 1 S. 3 ff., auch von der äußersten Linken in der Critik des Pent. anerkannt. Auch dort aber wird Israels auf seiner Erwählung beruhende Obermacht über seine Feinde ausgesprochen. Daß der Grundgedanke der St. V. 14.: „Darum heißt es im Buche der Kriege des Herrn: Vaheb nahm er ein im Sturme und die Bäche des Arnon. Und den Thalgrund der Bäche, der sich wendet dahin, wo Ar bewohnt wird und sich lehnet an die Gränze Moabs," der sey: Im Geleite des Herrn dringt seine Gemeinde unaufhaltsam vorwärts; was sich ihr entgegenstellt, wirft er darnieder, wurde in den Beiträgen Th. 3 S. 224. 5. nachgewiesen.

2. „Daß Bileam als ein Prophet Jehovah's, des Israelitischen Gottes, fromm und begeistert wie ein hebräischer Prophet dargestellt ist, nimmt unserer Erzählung alle historische Wahrheit. Was konnte der fremde Seher von Jehovah und der Israelitischen Religion wissen? ebenso wenig als er einem fremden feindlichen Volke so günstig prophezeihen konnte." Diese Instanz hat durch dasjenige, was in dem Abschnitte über die Persönlichkeit Bileams bemerkt worden, alle Bedeutung verloren.

3. „Es ist ganz unwahrscheinlich, mit welcher Geduld und Nachsicht Balak den Seher behandelt, der nicht nur nicht wie er soll das Israelitische Volk verflucht, sondern auch segnet." Allein faßt man die hohe Meinung ins Auge, die Balak von Bileam hegte, wie sie sich in seinem: „ich weiß, wen du segnest, der ist gesegnet, und wem du fluchest, der ist verflucht," ausspricht, so wird man es ganz natürlich finden, daß geraume Zeit hindurch die Hoffnung, einen günstigeren Ausspruch zu erhalten, ihn von härteren Maasregeln zurückhielt, und daß auch als diese Hoffnung geschwunden war, die Furcht seinen Zorn noch mäßigte. Übrigens enthalten die Worte, mit denen der König nach C. 24, 10. 11. den Seher forttreibt, gewiß von Geduld und Nachsicht nur sehr geringe Spuren.

4. Beweis des dichterischen Characters sey auch noch „die Anlage und Composition des Ganzen, in welcher eine Art von Climax liegt, von der ersten Weigerung Bileams an bis zum letzten und höchsten Ausbruch seiner prophetischen Begeisterung." Also überall, wo die Geschichte einen poetischen Character trägt, kann sie nicht Geschichte seyn!

Auf so elende Gründe basirt de Wette sein Resultat: „unser Stück ist eine historisch-prophetische Dichtung zur Verherrlichung des Israelitischen Volkes."

In höchst leichtfertiger Weise behandelte auch Bertholdt unsern Abschnitt, Einl. S. 792. 3. Nach ihm soll das ganze

Stück C. 24, 14—24. eine Interpolation aus der Zeit nach Alexander seyn, das Übrige trage keine Spur von einem so jungen Alter, aber über Sauls Zeit könne es doch nicht hinaufgesetzt werden. Da Bertholdt dieß letztere Resultat nur auf das schon von de Wette Vorgebrachte gründet, so wollen wir nur die Gründe prüfen, wodurch er den bezeichneten Abschnitt als spätere Interpolation zu erweisen sucht. 1. In C. 24, 22. wird behauptet, sey unter Assur das Babylonisch-Chaldäische Reich zu verstehen; erst in der Zeit nach Alexander aber sey es gewöhnlich geworden, daß die Juden durch Assur alle im obern Asien nach und nach aufgekommenen größeren Reiche bezeichneten. Allein daß der Verf. wohl zwischen Assur und den anderen Asiatischen Reichen zu unterscheiden weiß, zeigt V. 24., wo neben ihm Eber genannt wird. 2. In V. 24. sey sogar die Überwältigung des Persischen Reiches, das auch Assur heiße, durch die Macedonier bezeichnet. Dieser Grund macht uns die Veranlassung und den Zweck der ganzen Hypothese klar. Sie ist einer der mannigfachen Versuche, sich dem lästigen Zugeständnisse einer wirklichen Weissagung zu entziehen, welches V. 24. von den Gegnern verlangt. Aus derselben Quelle mit ihr entspringt die Hypothese de Wette's in der 1. Aufl. der Einl. S. 184, welcher, nur grade so weit gehend als die Noth es verlangt, sich auf die Behauptung der Interpolation von V. 24. beschränkt: „V. 24. scheint auf Alexanders Heereszug zu gehen, und somit (!) eine Interpolation zu seyn"; ferner de Wette's Bemerkung in den spätern Aufl. (3te S. 242): „V. 23. und 24. scheinen als wirkliche Weissagung genommen werden zu müssen, in welcher ein gewisses richtiges Vorgefühl mit Fehlgriffen zusammenfließt," wobei die nur in der Verlegenheit erdichteten „Fehlgriffe" natürlich ohne Nachweisung bleiben, endlich Hitzig's und v. Bohlens unglückliche Versuche, V. 24. auf den Einfall der Griechen in Cilicien unter Sanherib zu beziehen.

Das

Das Gewaltsame dieser Versuche und die Mannigfaltigkeit derselben sollte doch die Gegner zu der Einsicht bringen, daß die Voraussetzung, durch die sie in so klägliche Noth gerathen, eine falsche ist. 3. Für eine Interpolation entscheide „die große und sonderbare varietas lectionis, welche von V. 17—24. herrsche.“ Die Wahrheit aber ist: bei V. 17—24. findet sich keine einzige Variante, die angeführt zu werden verdiente, die etwas anderes als bloßer Schreibfehler wäre!

Wir wollen hier nicht die allgemeinen Gründe anführen, welche dieser grundlosen Hypothese entgegenstehen, wir begnügen uns vielmehr damit, zwei specielle Gründe gegen sie geltend zu machen. 1. Die Weissagungen Bileams vollenden sich in der Vierzahl, und die letzte ist wieder in vier Meschalim abgetheilt, so daß also das Ganze sieben Meschalim enthält, im Einklange mit den sieben Altären, welche Bileam errichtet, den sieben Stieren und den sieben Widdern, die er darbringt. Diese ganze Anordnung geht für Bertholdt, der von ihr keine Ahnung hatte, verloren, eine Instanz, die um so wichtiger ist, da sich immer mehr herausstellt, welche Bedeutung im Pent. die Zahl hat. Ebenso gut wie den bezeichneten Abschnitt für interpolirt erklären, könnte man aus der Mitte der zehn Gebote eins oder einige herausreißen. Die Anordnung erfordert gebieterisch, daß man das Ganze ein und derselben Zeit zutheile, welche dieselbe auch sey. 2. Für den angegriffenen Abschnitt sprechen die in den Beziehungen auf ihn enthaltenen Zeugnisse des Jeremias, des Obadja, des Amos, des Verf. von Ps. 60 und Ps. 108 und der Bücher Samuelis, vgl. S. 252 ff.

Bleek, in Rosenm. bibl. ex. Repert. 1 S. 34 ff. behauptete, die Abfassung der Weissagungen Bileams bis zu C. 24, 21. sey in das Zeitalter Sauls zu setzen. Dafür spreche C. 24, 7. Dieser Vers könne nicht vor Saul geschrieben seyn, nicht nur wegen der Erwähnung Agags, sondern auch weil hier (vgl. auch

V. 17—19.) ohne weiteres von einem Königreiche und einem Könige der Israeliten die Rede sey. Nicht später, „denn wie sollte jemand in späterer Zeit, um die Größe des Israelitischen Königes zu bezeugen, grade auf diese Vergleichung mit dem Agag gekommen seyn.“ Ebenso werde man auch durch die Worte in V. 17. selbst darauf geführt, daß es der erste König müsse gewesen seyn, der aus Israel hervorging. Dagegen V. 22—24 des 24. Cap. seyen ein späterer Zusatz und gehören dem Assyrischen Zeitalter an. V. 24. sey nicht als vaticinium post eventum, sondern „als eine eigentliche allgemeine Weissagung zu nehmen, daß auch Assur einst werde gedemüthigt werden, wo die Kittim nur überhaupt als die Völker des fernen Westens genannt sind.“

Gegen diese Hypothese sprechen besonders folgende Gründe: 1. Obgleich Bleek das Gebiet des spätern Zusatzes auf die drei letzten Verse einschränkt, so geht doch auch bei seiner Ansicht die numerische Anordnung verloren. Die Vierzahl und die Siebenzahl werden zugleich verletzt. Bleek behält für das Ganze nur sechs Meschalim übrig, für die letzte Weissagung nur drei. 2. Die Richtigkeit der Gründe, auf welche die Abfassung zum Theil im Zeitalter Sauls, zum Theil in der Assyrischen Zeit basirt wird, erhellt aus den schon früher gegebenen Nachweisungen. Die Erwähnung Agags spricht für das Zeitalter Sauls nur unter der falschen Voraussetzung, daß Agag nom. propr. des von Saul besiegten Königes sey, was vom Könige gesagt wird, nur unter der falschen Voraussetzung, daß es sich auf einen einzelnen König beziehe, währen des sich vielmehr auf die ideale Person des Israelitischen Königes, das personificirte Königthum bezieht. Daß dasjenige, was von Assur gesagt wird, nicht nöthigt über die Mosaische Zeit hinauszugehen, wurde schon gezeigt. 3. Man hat aber nicht blos keinen Grund, die Weissagungen bis zu C. 24, 21. in das Zeitalter Sauls zu setzen, V. 22—24

in die Assyrische, sondern es erscheint dieß auch nach sicheren Gründen als durchaus unzulässig. Von Saul würde auf der einen Seite zu viel gesagt, auf der anderen Seite zu wenig. Zu viel. Die Bezeichnung durch den Stern aus Jakob ist für Saul viel zu glänzend, und das: er zerschmettert die Gebiete Moabs, verstört alle Söhne des Getümmels — Edom wird besessen — er vertilgt alle übrigen aus der Stadt, paßt gar wenig auf die unbedeutenden, von dem Verf. der Bücher Samuelis nur in einem Verse erwähnten Vortheile Sauls über die Edomiter und Moabiter, welche keine Eroberung zur Folge hatten. David fand die Macht dieser Völker durchaus ungeschwächt vor. Zu wenig. Wir haben schon nachgewiesen, daß grade die mächtigsten und gefährlichsten Feinde, welche Saul besiegte, diejenigen, über die er die größten Siege erfocht, hier mit Stillschweigen übergangen werden. Die Aushülfe, welche Bleek ergreift, der Verf. habe zu einer Zeit geschrieben, wo die Feindseligkeiten mit diesen Völkern grade nicht stattfanden, mehr aber das feindselige Verhältniß mit den hier genannten hervortrat, ist unzulässig, da namentlich der Kampf gegen die Philister vom Anfange der Regierung Sauls bis zu ihrem Ende fortdauerte, vgl. 1. Sam. 14, 52.: „und es ward heftig gestritten gegen die Philister alle Tage Sauls.“ Unmöglich könnte ein auf Sauls Regierung sich beziehendes vaticinium post eventum so sehr von der Geschichte Sauls differiren, in der der Kampf gegen die Philister durchaus den Vordergrund, dieselbe Stelle einnimmt, welche in der Weissagung der Kampf gegen Moab und Edom. V. 22—24. können nicht in die Assyrische Zeit versetzt werden. Denn es ist willkührlich, den Inhalt dieser Verse zum Theil als vaticinium post eventum, zum Theil als eigentliche Weissagung zu fassen. Geht man einmahl davon aus, daß das Zeitalter der Weissagung aus Vergleichung der Geschichte zu bestimmen sey, so müssen die Verse 1. nach Grün-

dung der Chaldäisch-Babylonischen Monarchie verfaßt seyn. Denn V. 24., wo der Verfasser in der Vergeltung für die an dem Volke Gottes verübte Unbill dem Assur Eber beiordnet, zeigt daß der Verf. außer der Assyrischen Monarchie noch eine andere kennt, oder dunkel ahnet, die ihren Ursprung in dem Lande zwischen Euphrat und Tigris hat. Bleek u. A. entziehen sich dieser Instanz nur durch eine bereits als falsch erwiesene Deutung des Eber. 2. Nach der Gründung der Asiatischen Herrschaft Alexanders. Denn erst durch ihn fand die Weissagung von den Schiffen, die von Kittim herkommen und Assur und Eber bedrängen, ihre erste Verwirklichung. Diejenigen, die sich nicht entschließen können, sich zu diesen bedenklichen Consequenzen zu verstehen, welche die Annahme eines vaticinium post eventum mit sich führt, thäten besser daran, diese Annahme ganz daran zu geben, als daß sie durch schlechte Aushülfen ihre Verlegenheit an den Tag legen.

Gramberg, in der Religionsgesch. des A. T. Th. 2 S. 348 ff., läßt unsern Abschnitt von einem unbekannten Propheten abgefaßt seyn, der ein Zeitgenosse des Jesaias war, mit Ausnahme der St. C. 22, 22—35., welche der Verf. des Buches Numeri hinzugefügt habe. Daß aber die Annahme einer ursprünglichen selbstständigen Existenz unseres Stückes eine unzulässige sey, haben wir schon gezeigt. Was Gramberg zum Beweise für das Assyrische Zeitalter anführt ist durchaus unsicher; der Schluß, meint er, gebe den sicheren Beweis, daß der Dichter schrieb, „als wohl schon die Assyrier, noch nicht aber die Chaldäer zu fürchten waren," ohne zu bedenken, daß neben Assur in V. 24. Eber genannt wird, daß man also, wenn man einmahl der historisirenden Auffassung folgt, nicht bei dem Assyrischen Zeitalter stehen bleiben darf. Wie sehr mit der Annahme der Abfassung in ihm das Zugeständniß, daß C. 24, 17—21. eine wirkliche Voraussagung enthalte, nämlich eine Messianische, strei-

tet, wodurch sich Gramberg vor den übrigen Gegnern der Ächtheit zu seinem Vortheil auszeichnet, ist ihm unbemerkt geblieben; in dem Assyrischen Zeitalter konnte Amalek unmöglich als der „Anfang der Völker" bezeichnet, nicht die Erhabenheit von Israels König über ihn als der höchste Beweis seiner Größe dargestellt werden, vgl. 24, 7. Ganz schwach sind die Gramberg eigenthümlichen Gründe gegen die Abfassung des Abschn. in dem Mosaischen Zeitalter und seine Ächtheit. Er bemerkt 1. In C. 23, 7—10. verletze der Dichter durch die Hinweisung auf die festen Wohnsitze die von ihm selbst angegebenen Umstände der angenommenen Gegenwart. Diese Behauptung beruht aber blos auf Misverstand des: „siehe, es ist ein Volk, das alleine wohnet" in C. 23, 9., welches eine stille und geschützte Zurückgezogenheit bezeichnet, deren Israel sich schon damals erfreute. 2. Die Bezeichnung Jehovahs als Nichtmensch, Nichtmenschensohn finde sich bei keinem Dichter früher, als bei Jesaias, bei diesem aber auch in C. 31, 8. grade so wie hier. Allein weit näher als Jes. 31, 8.: „Und es fällt Assur durch das Schwert לא איש und das Schwert לא אדם", steht dem Ausspruche in C. 23, 19. der Ausspruch Samuels in 1. Sam. 15, 29., in dem nicht nur der Ausdruck לא אדם ebenfalls sich findet, sondern auch der Gedanke übereinstimmt. Daß dieser Ausspruch Samuels auf dem Bileams beruht und seine Ächtheit verbürgt, wurde bereits nachgewiesen. 3. Das „Königsjubel" in C. 23, 21. zeige, daß Israel damals schon Könige hatte. Es liegt aber am Tage, daß unter dem Könige dort Jehovah zu verstehen ist.

Nach Hartmann, Unters. über die BB. Mose's S. 718. 21, soll der Abschn. nicht vor dem Tode Samuels verfaßt seyn, weil der von Saul besiegte Agag in ihm genannt werde, nicht vor der Davidischen Zeit, weil erst in dieser sich der Haß gegen die Edomiter offenbare. Auf das erstere weil brauchen wir

nicht weiter mehr einzugehen; Haß gegen die Edomiter offenbart sich hier ebenso wenig, wie im übrigen Pent.; ihre hier vorausgesetzte feindliche Gesinnung gegen Israel hatte sich schon im Mosaischen Zeitalter kundgegeben, vgl. Num. 20, 18. 20. Die theologischen Einwendungen, welche Hartmann S. 499 gegen die geschichtliche Wahrheit des Abschnitts erhebt, beruhen sämmtlich auf Misverständnissen, und sind zum Theil schon S. 43 ff. beseitigt worden. Außer dem dort schon besprochenen sagt er noch: „Jehovah der Heilige, soll einem treulosen Gaukler sich geoffenbart, Jehovah der Allwissende soll den Bileam neugierig gefragt haben: wer sind die Leute, die zu dir gekommen." Mit welchem Rechte aber Bileam „ein treuloser Gaukler" genannt wird, erhellt aus dem schon in dem Abschnitte über die Persönlichkeit Bileams bemerkten. Wir haben dort gezeigt, daß in Bileam ein besseres Element vorhanden war, welches die Voraussetzung der außerordentlichen Einwirkung Gottes auf ihn bildet, die ihm zum Besten des Volkes Gottes, also im Interesse der göttlichen Heiligkeit zu Theil wurde, welche die Bundestreue involvirt. Die Frage: wer sind die Leute, soll offenbar nicht zur Erkundigung, sondern zur Einleitung der Verhandlung, zugleich durch den ernsten und warnenden Ton, in dem sie gesprochen wurde, dazu dienen, Bileams Gewissen zu wecken, welches schon einzuschlummern begonnen hatte, vgl. die ähnliche Frage in Gen. 4, 9.

Wenn Hartmann endlich geltend macht: warum saßen die Israeliten so lange ruhig, um sich verfluchen zu lassen, so wird übersehen, daß die Israeliten von den ganzen Verhandlungen des Königs der Moabiter mit Bileam nichts wußten, und erst dann von der Sache Kenntniß erhielten, als der Herr sie bereits zu ihrem Besten gewandt hatte. Mit solchen Erbärmlichkeiten muß sich die heilige Geschichte angreifen lassen, und

die sie vorbringen, werden von sich selbst und Anderen für Critiker gehalten!

v. Bohlen, Einl. z. Gen. S. 135, bezieht mit Hitzig den Schluß der Weissagung auf den Einfall der Griechen in Cilicien unter Sanherib und bestimmt auf Grund dieser bereits als völlig nichtig nachgewiesenen Hypothese die Zeit der Abfassung.

Tuch, z. Gen. Einl. S. 95 ff. macht gegen die Ächtheit die gewöhnlichen Gründe geltend, der Verf. kenne Sauls Siege über die Amalekiter, Davids Siege über die Moabiter und Edomiter, will aber bei der Zeit Salomos stehen bleiben, indem er gegen den Grund für eine spätere Zeit aus der Erwähnung Assur's bemerkt: „Warum soll es nicht schon beträchtlich früher, als Phul den Euphrat überschritt, seine Macht ausgedehnt, warum den Hebräern nicht früher bekannt geworden seyn, als da wo Assyriens erobernde Macht in ihre Verhältnisse eingriff." Nach seiner Ansicht erscheinen die Aussprüche Bileams als ein seltsames mixtum et compositum von prophetisch eingekleideter Geschichte und von wirklicher Weissagung; der ersteren wird grade das beigelegt, was auch vom naturalistischen Standpunct aus sich am leichtesten als Vorherverkündung erklärt, der letzteren grade das, was von diesem Standpuncte aus am wenigsten als Vorherverkündung erklärlich ist.

Es ist für den Vertheidiger der Wahrheit tröstlich zu sehen, wie wenig der Irrthum Kraft hat sich zu consolidiren, wie seine Vertheidiger im Kleinen wie im Großen sich unfähig zeigen, es zu irgend einer Übereinstimmung zu bringen, wie der Spätere immer wieder niederreißt, was der Frühere gebaut hat, wie sie unstät in den Jahrhunderten umherrennen, bald weiter vorwärts, bald wieder zurück, und nirgends für dasjenige eine sichere und bleibende Stätte finden, was sie seiner wahren Stelle entrissen haben.

Misverständnisse in Bezug auf das Manna.
(Beilage zu S. 2.)

1. Nach der gangbaren Ansicht soll das Manna den Israeliten nicht blos auf der Sinaitischen Halbinsel zu Theil geworden seyn, sondern auch im transjordanensischen Lande, ja sogar noch in der ersten Zeit des Aufenthalts im eigentlichen Kanaan. So behauptet noch v. Raumer, in der Schrift: der Zug der Israeliten aus Ägypten nach Kanaan, Leipz. 1837. S. 27, die Israeliten haben Manna gegessen „bis Edrei in der Nähe von Damascus und von da zurück bis zum Gefilde Jericho."

Durch diese Annahme wird aber die Stellung des Manna ganz verrückt. Schon das transjordanensische Land bot so reiche Hülfsquellen dar, daß das Bedürfniß des Manna ganz aufhörte, und doch hatte das Bedürfniß die Ertheilung desselben hervorgerufen. Ein Fortgehen des Manna in das bewohnte Land hinein wäre nicht anders gewesen, als wenn den Israeliten noch am Jordan Wasser aus dem Felsen zu Theil geworden wäre. Die Israeliten würden es nicht einmahl gegessen haben. Sie waren seiner ja schon in der Wüste überdrüssig. Wozu eine Gabe, die der Empfänger nicht brauchen kann und deren Verschmähung sich voraussehen läßt? Ein solches späteres Wegwerfen derselben würde nur dazu gedient haben, die Dankbarkeit für die früher in der Zeit der Noth ertheilte zu schwächen.

Ferner, daß bei dem Manna das Übernatürliche sich auf dem Grunde des Natürlichen erhob, ebenso wie bei den Wundern in Ägypten und bei der Speisung mit Wachteln, erhellt nicht nur im Allgemeinen aus der Thatsache, daß das Manna noch jetzt in der Gegend der Sinaitischen Halbinsel vorkommt, sondern noch speciell aus der Örtlichkeit und Zeit des ersten den Israeliten zu Theil gewordenen Manna, verglichen mit denen

des gewöhnlichen. Was die Örtlichkeit betrifft, so sieht sich doch selbst v. Raumer, obgleich er einen unvereinbaren Gegensatz behauptet zwischen dem „Himmelsbrot," dem „Engelsbrot" und „dem Lausproduct des Naturforschers," S. 28 zu der Bemerkung genöthigt: „Merkwürdig bleibt es immer, daß sich das Manna der Tamariske grade in der Gegend der sinaitischen Halbinsel findet, wo das Himmelsmanna wahrscheinlich zuerst auf das Lager der Israeliten fiel. Schon seit alter Zeit war dieß bekannt. Wenn die Neueren im Israelitenmanna nur Tamariskenmanna sehen wollten, so erzählt dagegen Josephus: noch heute regnet es Manna in jenem ganzen Districte, so wie damals als Gott Mosi zu Gefallen diese Speise herabsandte. Dieselbe Ansicht findet sich bei Pilgern, Breidenbach berichtet: „man finde noch Himmelsbrot in den Thälern um den Berg Sinai, es falle Morgens wie Thau und werde von Arabern und Mönchen gesammelt." Auch die Zeit aber, zu der die Israeliten zuerst das Manna erhielten, stimmt merkwürdig mit der überein, in der es noch jetzt gewöhnlich ist, im Juni und Juli, vgl. Seetzen bei v. Raumer S. 25. Steht es nun aus diesen Gründen fest, daß das Manna von Hause aus eine natürliche Grundlage hat, so darf man gewiß nicht anders als auf zwingende Gründe hin einer Annahme beitreten, durch welche dieser Zusammenhang des Übernatürlichen mit dem Natürlichen völlig aufgehoben wird, da Kanaan gar kein Manna erzeugt, und das um so mehr, da die Vergleichung der Zeichen und Wunder in Ägypten, bei denen allen eine solche natürliche Grundlage stattfindet, zeigt, daß das Vorhandenseyn einer solchen auf sehr tiefem Grunde beruhen muß, vgl. die Erörterungen in der Schrift: Ägypten und die Bücher Mose's S. 93 ff.

Die aufgestellten Bedenken gegen die Annahme einer Fortdauer des Manna bis in Kanaan hinein, obgleich allerdings bedeutend, würden doch sofort aufgegeben werden müssen, wenn

sich für diese Annahme deutliche und ausdrückliche Zeugnisse aus der heiligen Schrift anführen ließen. Ein solches scheint nun allerdings auf den ersten Anblick in der St. Jos. 5, 11. 12. enthalten zu seyn, welche allein die Annahme hervorgerufen hat: „Und sie aßen am Tage nach dem Pascha von dem Ertrage des Landes ungesäuerte Brote und Geröstetes. Und das Manna hörte auf am Tage nach dem Pascha, da sie aßen von dem Ertrage des Landes, und es wurde den Kindern Israel kein Manna mehr, und sie aßen von den Früchten des Landes Kanaan in diesem Jahre." Allein unter dem Aufhören kann hier füglich ein definitives gemeint seyn, darauf hingewiesen werden, daß jetzt die Periode des Manna definitiv der Periode des Brotes Platz gemacht habe, und daß die Stelle so verstanden werden muß, darauf führt schon Jos. 1, 11.: „bereitet euch Mundvorrath, denn noch über drei Tage, so geht ihr über den Jordan," welche Stelle unerklärlich ist, sobald angenommen wird, daß das Manna den Israeliten über den Jordan folgte, und daß sie erst präcise am Tage nach dem Pascha anfingen Brot zu essen, was anzunehmen zudem völlig ungereimt seyn würde. Noch entschiedener aber führt uns auf dasselbe Resultat die St. Ex. 16, 35., die wir um so sicherer als Commentar benutzen können, da es feststeht, daß der Verf. des Buches Josua überall den Pent. vor Augen hat. Nach d. St. aßen die Israeliten das Manna nur „bis sie kamen zum bewohnten Lande, zur Gränze des Landes Kanaan." Hier erscheint das „bewohnte Land" als die Naturgränze des Manna, als der Wüstenspeise, und daß man unter Kanaan nur Kanaan im weiteren Sinne, mit Einschluß des transjordanensischen Landes verstehen könne, zeigt eben das parallele: „das bewohnte Land." Der in Th. 3 S. 310 der Beitr. gemachte Versuch, das עד, bis, nicht exclusivisch zu fassen, zu Gunsten der gewöhnlichen Auffassung der Stelle des Josua, deren Unrichtigkeit dem Verf. damals noch

nicht klar geworden, ist unstatthaft, da in dem „zum bewohnten Lande" der Grund des Aufhörens angedeutet liegt, s. v. a. bis sie kamen zur Gränze des Landes Kanaan, wo das Manna aufhörte, weil jetzt ihnen das bewohnte Land seine Hülfsquellen darbot, so daß das Manna überflüssig war. Zudem wird in dieser Stelle deutlich von dem Manna als etwas schon vergangenem geredet.

Dieß letztere geschieht auch in Deut. 8, 2. 3., wo das Manna und die Wüste als unzertrennlich verbunden erscheinen, dasselbe als ein Nothbehelf sich darstellt, der den Hunger Israels zu seiner Voraussetzung hat. Ebenso auch in C. 8, 16., wo das Manna mit dem Wasser aus dem Felsen zusammengestellt wird.

Als sicher erscheint es hienach, daß das Manna den Israeliten nicht bis in Kanaan hineinfolgte. Als sehr wahrscheinlich aber müssen wir es sogar betrachten, daß das Manna ihnen außerhalb der Sinaitischen Halbinsel nicht mehr zu Theil wurde. Die St. Ex. 16, 35. entscheidet nicht für ein weiteres Fortgehen. Denn die Bestimmung kann hier füglich im Ganzen und Großen gemeint seyn. Die letzte bestimmte Erwähnung des Manna in Num. 21, 5. geht auf eine Zeit, zu der sich die Israeliten noch auf der Halbinsel des Sinai, westlich vom Edomitischen Gebirge befanden. Was aber die Hauptsache ist, die Stelle Deut. 2, 6.: „Speise sollt ihr von ihnen (den Söhnen Esau's) kaufen um Silber und essen, und auch Wasser sollt ihr von ihnen kaufen um Silber," lautet gar nicht so, als ob das Manna den Israeliten bei ihrem Zuge längs der Ostgränze des Edomitischen Gebietes gefolgt sey. Es wird vorausgesetzt, daß nur zwischen nehmen und kaufen ihnen die Wahl blieb. Wie unvereinbar diese Stelle mit der Ansicht ist, wonach das Manna durch die ganzen 40 Jahre hindurch ununterbrochen fortgegangen und die Israeliten bis in Kanaan hinein begleitet haben soll, zeigen die verschiedenen Versuche der Anhänger derselben, sie mit

ihr in Einklang zu bringen, welche man bei Jo. Gerhard comm. in Deut. p. 77 angeführt findet. Mehrere fassen den Satz fragend auf: num cibum emetis ab eis?

2. Nach der gewöhnlichen Annahme soll das Manna (abgesehen von den Wachteln, welche ihnen nur vorübergehend zu Theil wurden) während der ganzen 40 Jahre des Aufenthaltes in der Wüste die einzige Nahrung der Israeliten gewesen, und ihnen somit ohne alle Unterbrechung und in stets gleicher Reichlichkeit zu Theil geworden seyn. So sagt z. B. v. Raumer S. 26.: „Die Bibel sagt, die Israeliten haben 40 Jahre lang tagtäglich mit Ausnahme der Sabbathe Manna gesammelt," und S. 27.: „die heilige Schrift sagt, die Israeliten sammelten so viel Manna, daß täglich auf jedes Haupt ein Gomer Manna kam." Allein bei näherer Betrachtung der Stellen, auf welche diese Ansicht gegründet wird, zeigt sich, daß sie derselben nicht zur Stütze dienen können. Das „tagtäglich" steht nirgends. Es wird in Ex. 16, 35. nur gesagt, daß das Essen des Manna durch die ganzen 40 Jahre hindurchgegangen sey, wodurch Unterbrechungen nicht ausgeschlossen werden. Die Angabe der Quantität in Ex. 16, 16. bezieht sich nur auf die erste Zeit. Über die nachherige Quantität wird nichts gesagt, und nichts in dieser Stelle verbietet anzunehmen, daß sie nach Verschiedenheit der Gegenden und der Bedürfnisse der Israeliten verschieden war. Daß die Stelle Deut. 29, 5.: „Brot aßet ihr nicht und Wein und starkes Getränk tranket ihr nicht, auf daß ihr erkennetet, daß ich der Herr euer Gott bin" nicht jede Benutzung natürlicher Hülfsquellen verneine, sondern nur die unbedingte Unzulänglichkeit derselben ausspreche, bemerkte schon Augustinus, mit Berufung auf Ex. 32, 6. 18., wonach die Israeliten bei dem Feste des goldnen Kalbes Wein tranken. *)

Den

*) Quaest. 51 in Deut.: Hinc apparet tantum vini in suis impedi-

Den positiven Beweis, daß die Israeliten in der Wüste nicht blos auf das Manna angewiesen waren, sondern daß ihnen auch andere Hülfsquellen zu Gebote standen, führen wir zuerst aus Andeutungen des Pent. selbst. Schon Vitringa *) führt den Beweis, daß die Schilderungen der Wüste in Stellen, wie Deut. 8, 15.: „der dich leitete in dieser großen und furchtbaren Wüste, wo Schlangen, Scorpione und Dürre, weil kein Wasser, der dir Wasser hervorbrachte aus Kiesgestein," Deut. 1, 19.: „Und wir brachen auf von Horeb und durchzogen diese ganze große und furchtbare Wüste, die ihr gesehen," 32, 10., obgleich durchaus wahr, doch einseitig seyen, aus der Thatsache, daß diese Wüste nach den Angaben des Pentateuchs selbst der Sitz verschiedener Völkerschaften war, denen die Benutzung der natürlichen Hülfsquellen, welche sie darbot, Unterhalt gewährte — der Ismaeliter, nach Gen. 21, 22. 25, 18. **), der Amalekiter, der Midianiter, welche, wie die Geschichte Mose's zeigt, die Herden in der Gegend des Berges Sinai weideten. Die Hülfsquellen, die diesen Völkern, mußten auch den Israeliten zu Gebote stehen. Ferner, die Israeliten nahmen zahlreiche Herden mit aus Ägypten, vgl. Ex. 12, 38. 17, 3., was sie nicht gethan haben würden, wenn die Wüste gar keinen Unter-

mentis potuisse portare Israelitas, quando exierunt de Aegypto, quod possent cito consumere. Nam si omnino nihil secum tulissent, unde esset illud de quo dictum est (Ex. 32, 5.): Sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere. Non enim hoc de aqua diceretur, cum et ipsius Mosis manifestissima verba sint, non fuisse illam vocem principium belli, sed principium vini (Ex. 32, 18).

*) In der Abh. de deserto Arabiae Petraeae, obss. ss. II, 197.

**) In Bezug auf die letztere Stelle bemerkt Vitringa: Vult dicere scriptor sacer Ismaelis posteros implesse primo desertum inter Judaeam et Aegyptum medium ab Havilah (Havilah, bemerkt Vitringa, hic est nomen loci illo tempore noti ad austrum Cananaeae. Dieß erhelle besonders aus 1. Sam. 15, 7.) ad Sur; inde autem cum illud ipsos non caperet desertum, latius excucurisse in Arabiam illam desertam, quae in Assyriam tendit.

halt für dieselben dargeboten hätte. Daß dieser Herdenbesitz auch in den späteren Zeiten des Zuges noch vorhanden war, zeigen die Stellen Ex. 34, 3.: „Auch Schafe und Rinder sollen nicht weiden gegenüber diesem Berge," Num. 20, 19., wo Israel zu Edom: „auf der Straße wollen wir ziehen, und wenn wir dein Wasser trinken, ich und mein Vieh" u. s. w., und Num. C. 32, wo Ruben und Gad, die Stämme, welche wahrscheinlich in Ägypten der nomadischen Lebensart der Väter am meisten treu geblieben, auf ihren großen Herdenbesitz das Gesuch um Zutheilung des transjordanensischen Landes gründen. Dieser Herdenbesitz selbst mußte eine bedeutende Quelle der Nahrung für die Israeliten seyn, und dann konnten die Gegenden, welche dem Vieh Nahrung darboten, auch nicht ganz ohne Erzeugnisse seyn, welche zur Speise für die Menschen geeignet waren. Wenigstens an einer Stelle werden solche Erzeugnisse ausdrücklich erwähnt, in Ex. 15, 27., wonach zu Elim siebenzig Palmbäume waren. Endlich, die Israeliten hatten bedeutendes Vermögen mit aus Ägypten gebracht, und auch in der Wüste hatte es an Gelegenheit zum Erwerbe nicht gefehlt. So konnten sie also, wo sich Gelegenheit zur Berührung mit andern Völkern ergab, sich für Geld Nahrungsmittel anschaffen. Darauf werden sie für den Zug längs der Ostgränze Edoms ausdrücklich angewiesen, Deut. 2, 6. 7.: „Speise sollt ihr von ihnen kaufen um Silber und essen und auch Wasser sollt ihr von ihnen kaufen und trinken. Denn Jehovah dein Gott hat dich gesegnet in allem deinem Geschäfte," Michaelis: ut satis tibi sit ad emenda illa necessaria. Was hier in Bezug auf den Zug längs der Ostgränze ausdrücklich gesagt wird, und zwar nur deshalb, weil die Versuchung nahe lag, aus dem an dieser Seite offenen Lande nicht zu kaufen, sondern zu rauben, das hatten die Israeliten gewiß auch schon bei ihren Zügen längs der festen Westgränze gethan. Wahrscheinlich hielten sich grade

aus diesem Grunde die Israeliten möglichst in der Nähe dersel- ben. Ihr Hauptlager wenigstens scheinen die Israeliten während der ganzen 38 Jahre des Bannes stets in der Gegend des Gebirges Seir, in der Arabah, gehabt zu haben, nie in die Gegenden des Sinai zurückgekehrt zu seyn. Denn in Num. 33 ist die äußerste unter den Stationen nach Süden zu bei dem Rückzuge von Kadesch, Eziongeber an der Nordspitze des Meerbusens von Akabah in V. 35. Von da ziehen sie, da die Zeit der Strafe dem Ablaufe naht, zum zweitenmahle nach Kadesch. Dadurch wird natürlich nicht ausgeschlossen, daß sie durch ihre streifenden Partheien alle übrigen Hülfsquellen des Landes benutzten. *)

---

*) Nach Deut. 1, 46. könnte es scheinen, als sey das Hauptlager der Israeliten während eines bedeutenden Theiles der Strafzeit in Kadesch selbst geblieben: „Und ihr saßet zu Kadesch viele Tage, wie die Tage, die ihr gesessen." Allein die „vielen Tage" müssen in die Zeit vor dem Beschlusse der Verwerfung gehören und die Zeit umfassen, welche sie schon vor Aussendung der Kundschafter in Kadesch zugebracht, so wie die 40 Tage, welche die Kundschafter brauchten. Denn daß nach der Verwerfung die Israeliten gleich abzogen, wird deutlich genug gesagt. In Num. 14, 25. heißt es: „morgen wendet euch und brechet auf zur Wüste nach dem Schilfmeere zu," und nach V. 40. machten sie am folgenden Morgen einen Versuch in Kanaan einzudringen, wurden aber zurückgeschlagen und bis nach Hormah, also über Kadesch hinaus verfolgt. Auch C. 2, 14. zeigt, daß nicht nach der Verwerfung noch ein Aufenthalt zu Kadesch stattfand. Denn 38 Jahre verflossen nach d. St. zwischen dem Aufbruche von dort und dem Übergange über den Bach Sared. — Das „viele Tage" hier und in C. 2, 1.: „und wir umzogen das Gebirge Seir viele Tage" bezeichnet hienach freilich einen Zeitraum von sehr verschiedener Länge, in Kadesch blieben die Israeliten höchstens ein halbes Jahr, dagegen in der Umgebung des Berges Seir brachten sie 38 Jahre zu. Dieß kann aber nur dann auffallen, wenn man die Differenz der historischen Angaben im Deuteronomium, in dem die Geschichte nur als Grundlage der Paränese in Betracht kommt, von denen im Buche Numeri außer Acht läßt. Ebenso wenig kann das Fut. mit Vav. conv. וַתֵּשְׁבוּ beweisen, daß der in V. 46. erwähnte Aufenthalt in Kadesch erst auf die Verwerfung, von der im vorherg. V. die Rede, folgte. Da das Fut. mit Vav conv. nicht blos die Zeit- sondern auch die Sinnfolge bezeichnet, so kann man füglich mit mehreren erklären: Und so saßet ihr also, oder man kann auch anneh-

Ebenso aber wie die Angaben des Pent. selbst, bezeugen auch die Nachrichten neuerer Reisenden, daß die Arabische Wüste den Israeliten manche Hülfsquellen darbot. Diese Nachrichten sind mit vielem Fleiße von Hug gesammelt worden, in der Anzeige von Rüppels Reisen in Nubien, Kordofan und dem Peträischen Arabien, in dem vierten Hefte der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg. Die meisten dieser Hülfsquellen finden sich in der Umgegend des Berges Sinai. „Dieses Gebirg Sinai, — bemerkt v. Raumer S. 5. — wo die Luft kühl und rein, wo kein böser Samum weht, Quellen reichlich fließen, der Pflanzenwuchs üppig ist, wo edle Früchte: Aprikosen und Orangen u. s. w. gedeihen, das von mancherlei Wild belebt wird — dies Gebirge war zu einem längeren Aufenthalte Israels zur Zeit der Gesetzgebung geeignet." Aber auch die Gegend, in welcher die Israeliten während der längsten Zeit des Zuges ihr Hauptlager hatten, die Arabah, entbehrt noch jetzt nicht ganz dieser Hülfsquellen. „Diese lange Thalebene — sagt v. Raumer S. 7. — zeigt sich nach Burckhardt als „„ein weites Sandmeer, dessen Fläche durch unzählige Sandwogen und kleine Hügel unterbrochen wird."" Doch finden sich in derselben hin und wieder grüne Oasen, Sträucher und Palmen, auch Ruinen untergegangener Orte." Mannigfache Spuren aber führen darauf, daß die Hülfsquellen der Arabischen Wüste früher bedeutend reichlicher flossen als jetzt. Wir wollen hier nur einiges anführen, was Rüppel in dieser Beziehung beibringt. „In den meisten Thälern — lesen wir S. 190 — findet man einzelne dickstämmige Acacienbäume, die ehemals weit häufiger gewesen seyn sollen, deren Zahl sich aber täglich vermindert wegen

---

men, daß der Fortschritt, wie oft, nicht in dem ersten Fut. mit V. c., sondern in beiden zusammengenommen liegt: und nachdem ihr in Kadesch viele Tage gesessen, wandten wir uns und brachen auf, u. s. w.

des Kohlenhandels der Araber." Ferner S. 201: „der nach und nach zerstörte Baumwuchs in den Urgebirgsthälern hat allerdings viel zur Verwüstung des Landes beigetragen." Gleich darauf bemerkt er über Wady Firan, Wady Tor und Hegibel: „Die wenigen Dattelbäume, die dort vorkommen, könnten mit geringer Mühe nicht allein hier, sondern auch in der Umgebung der meisten Brunnen sehr vermehrt werden, was den Bewohnern eine reichliche und gesunde Nahrung verschaffen würde." S. 256 von Wady Salaka: „Man findet nur sehr einzelne zerstreute Nakabäume. Ihre Stärke und schönes Gedeihen belegen, daß man mit etwas Fleiß auch dieses Thal nutzbringend machen könnte; allem Anscheine nach waren einst alle diese Thäler beholzt."

Das aber bleibt immer stehen: bringt man auch alle natürlichen Hülfsquellen in Anschlag, welche die Wüste darbot und nimmt man auch hinzu, daß in jenem Clima die Speisebedürftigkeit eine verhältnißmäßig sehr geringe ist, vgl. über den geringen Lebensbedarf der Araber Burckhardt S. 901, so mußten doch Zeiten und Gegenden vorkommen, in denen die Erhaltung einer so zahlreichen Menschenmenge außerordentliche göttliche Durchhülfen nothwendig erforderte, wenn das Volk nicht zu Grunde gehen wollte. Daß die Erzählung solche Durchhülfen berichtet, benimmt ihr nicht den Character der Glaubwürdigkeit, sondern bestätigt ihr vielmehr denselben, um so mehr, da das Außerordentliche sich auch hier, wie bei den Wundern und Zeichen in Ägypten, eng an das Ordentliche anschließt. Wenn an einigen Stellen das Übernatürliche allein hervorgehoben wird, so muß wohl beachtet werden, was z. B. v. Raumer zu beachten unterlassen hat, daß nach dem Zwecke des Verf., der zunächst nicht für die Wißbegierde, sondern für den Glauben schrieb, das Natürliche in den Hintergrund treten mußte und nur beiläufig berührt werden konnte. Die wissenschaftliche Forschung

darf sich nicht sträuben, indem sie den Andeutungen des Pent. selbst ihr Recht widerfahren läßt, deren Vorhandenseyn jedem Vorwurfe absichtlicher Täuschung oder sagenhafter Beschaffenheit entgegentritt, die Seiten hervorzuheben, die für das gläubige Gemüth gleichgültig waren.

Berichtigungen.

S. 78 Z. 13 v. u. lies Vorherrschen.
» 140 » 7 v. o. » S. 119.
» 208 » 6 v. u. ist ausgelassen: עבר.

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.